مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٠)

الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش

بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربيّ الحديث

الدكتور كرم الحلو

الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش

بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربيّ الحديث

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحلو، كرم

الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش: بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربي الحديث / كرم الحلو.

٢٨٦ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٠)

ببليوغرافية: ص ٢٦٥ ـ ٢٧٨.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-103-8

١. المرّاش، فرنسيس. ٢. الليبرالية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

320.51

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦

المحتويـــــــات

تقديـــم ..... ناصيف نصار ٩

خلاصــة تنفيذيــة ١٣

مقدمـــة ٣١

القسم الأول
عصر فرنسيس المرّاش وحياته وآثاره

الفصل الأول : عصر فرنسيس المرّاش ٤١

أولاً : السلطنة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ٤١

ثانياً : حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ٤٥

ثالثاً : الحركة الفكرية في حلب في القرن التاسع عشر ٤٨

الفصل الثاني : فرنسيس فتح الله المرّاش: أسرته وحياته ٥٣

أولاً : أسرته ٥٣

ثانياً : نشأة فرنسيس المرّاش وحياته ٥٦

الفصل الثالث : آثار المرّاش ٦٣

أولاً : الليبرالية في الفكر العربي الحديث ٦٧

ثانياً : مؤلّفات المرّاش الليبراليّة ٦٩

ثالثاً : مقالات المرّاش الليبراليّة في مجلات عصره ٨٠

القسم الثاني
بنية الفكر الليـبرالي عند فرنسيس المرّاش

الفصل الرابع : مشكلة الحرية عند المرّاش ٨٧

أولاً : الحريّة الطبيعية والحرية الأدبية ٩٠

ثانياً : الحرية والحياة السياسيّة ٩٥

ثالثاً : الحرية الاجتماعيّة ١٠٨

رابعاً : الحرية الدينية في فكر المرّاش وموقفه من الطائفية والتعصّب الديني ١١٩

خامساً : موقف فرنسيس المرّاش من العنصريّة ١٣١

سادساً : المرأة في فكر فرنسيس المرّاش ١٣٦

الفصل الخامس : مفهوم التمدن عند فرنسيس المرّاش ١٤٧

أولاً : مفهوم التمدن عند معاصري المرّاش ١٤٧

ثانياً : مفهوم التمدن عند فرنسيس المرّاش وموقفه من العلم ودوره في بناء التمدن ١٥٤

ثالثاً : موقف المرّاش من الغرب ١٧٢

القسم الثالث
أصـول الفكـر الليبرالـي عند المـرّاش
وتأثيره وموقعه في الفكر العربي الحديث

الفصل السادس : أصول الفكر الليبرالي عند المرّاش ١٩٧

أولاً : المؤثرات العربيّة في فكر المرّاش ٢٠٠

ثانياً : المؤثّرات الغربيّة في فكر المرّاش ٢٠٦

ثالثاً : المؤثّرات الدينيّة في فكر المرّاش ٢١٩

رابعاً : المؤثّرات العلميّة في فكر المرّاش ٢٢٠

الفصل السابع : تأثير المرّاش وموقعه في الفكر العربي الحديث ٢٢٣
أولاً : تأثير المرّاش في الفكر العربي الحديث ٢٢٣
ثانياً : موقع المرّاش في الفكر العربي الحديث ٢٣٨
خاتمـــة : حضـور فرنسيس المرّاش وراهنيّته في الفكـر العربي والإنساني ٢٤٥
ملحـــق : نموذجان من كتابات المرّاش الليبراليّة ٢٥٥
المراجـــع ٢٦٥
فهـــرس ٢٧٩

تقديـــــــم

قضية التراث واحدة من أهم القضايا التي يدور عليها النقاش في الفكر العربي المعاصر. كيف تحوّل التراث العربي إلى قضية؟ ما هي أسباب هذا التحوّل، ومظاهره، ونتائجه؟ وما هي القطاعات المعنية أكثر من غيرها بهذا التحوّل؟ وما هو المأمول في معالجة هذه القضية؟ وما هي الطريقة الفضلى لمعالجتها؟ وما هي مرتبة هذه القضية بالنسبة إلى القضايا الأخرى التي يحفل بها المجال الثقافي العربي؟

هذه الأسئلة تؤطر عمل كل باحث في التراث الثقافي العربي اليوم، وترافق كل ناظر في الكتابات التراثية العربية، وكل متأمل في طروحاتها ومجادلاتها. إلا أن الفائدة منها لا تبلغ مداها الأقصى إلا على أساس التمييز بين الدراسة العلمية للتراث (بكلّيته التاريخية أو بأجزائه وقطاعاته ضمن مساراتها التاريخية)، وبين التوظيف الإيجابي للتراث من حيث هو قادر على الثبات في متحرك الحياة، وعلى الإسهام بدرجة أو بأخرى في حل مشكلاتها. أقول التمييز بين الدراسة العلمية والتوصيف الإيجابي، لأن المسألة منهجية ومشروعة، والفصل مستحيل، والحق أنه، إذا كان قد حصل بعض التقدم في طرح قضية التراث العربي كقضية علمية، فإن الاتجاه الغالب لا يزال يريد أن تكون الدراسة العلمية للتراث مدخلاً إلى توظيفه في الحاضر، بدلاً من القطيعة معه، دفاعاً عن الوجود العربي والهوية العربية.

وهذا يشمل التراث العربي في العصور الوسطى، كما يشمل التراث العربي في العصر الحديث، وهو ما يسمى في العادة عصر النهضة. وفي الواقع، مهما كان من عظمة التراث العربي في العصور الوسطى ومن اتساعه وأصالته في الميادين اللغوية والأدبية والدينية والعلمية والفلسفية والفنية، ومن إمكانيات الاستفادة من إنجازاته، فإن التركيز على تراث عصر النهضة له أهمية خاصة، نظراً إلى ما لهذا التراث من صلة حيّة بالمرحلة الحاضرة من تاريخ الثقافة العربية، فالعرب اليوم يواصلون، في

الظروف التي تفرضها حركة العولمة الرأسمالية، ما قام به، أو ما حاول القيام به، رجال عصر النهضة، لأن المشكلات الكبرى التي واجهها هؤلاء الرجال لا تزال هي نفسها، بوجه العموم، المشكلات الكبرى التي يواجهونها هم اليوم، أعني مشكلات التحديث والخروج من أنظمة الاستبداد والقمع والتخلف، نحو ثقافة دينية وعقلانية وفنية جديدة. ولذلك لا بد لهم من معرفة علمية دقيقة بهذا التراث، تجتمع فيها صفات الأمانة والإنصاف والتعاطف المكتمل بالنقد الرصين، حتى يتمكنوا من الصواب في تحديد ما ينبغي لهم إنجازه بجهود إبداعية مسؤولة.

بهذه الروح تحرك الباحث اللبناني كرم الحلو، سليل العائلة التي أنجبت المناضل النهضوي فرج الله الحلو، مختاراً أن يكون موضوع بحثه **الفكر الليبرالي في أدب فرنسيس المرّاش** الحلبي الذي عاش في عصر البستاني والطهطاوي والشدياق واليازجي، وتميز عنهم بانفتاح قوي على الفلسفة والطب.

انطلق المؤلف في اهتمامه المبكر بتراث عصر النهضة من أسئلة تتعلق بالفكر الماركسي العربي، فتناول في رسالته لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة «النزعة الماركسية في الفكر اللبناني الحديث». ثم تطور تفكيره واكتشف تدريجياً الأهمية المحورية لمشكلة الحرية. ووجد أنه من الضروري الكشف عما فعله العرب، فكراً وعملاً، للتصدي لهذه المشكلة ومعالجتها منذ بدايات عصر النهضة. فاختار أن يخصص بحثاً كاملاً لدراسة فكر المرّاش من زاوية الحرية، وذلك باعتباره رائد الفكر الليبرالي في جيله. فكان اختياره صائباً من جهتين. **أولاً** من جهة الإضاءة على آثار المرّاش المتنوعة من الزاوية الفلسفية وليس فقط من الزاوية الأدبية كما هو الواقع في الدراسات التي تناولها، وحدها، أو مع غيرها من آثار الأدباء النهضويين. و**ثانياً** من جهة الكشف عن مضامين وعي الحرية وحدوده عند العرب في بدايات نهضتهم الحديثة.

ولذلك فإني أدعو القارئ إلى الاستفادة إلى أقصى حد من هذا البحث الذي لم يكن ليرى النور لولا تسلح المؤلف بكثير من الاندفاع والصبر والولع بالتنقيب في الأصول والمصادر (على صعوبة الوصول إليها أحياناً) والاقتناع بضرورة ضبط الميول الأيديولوجية في دراسة عصر النهضة. والحق أنه، إذا كان هذا البحث لا يقول الكلمة الأخيرة حول نزعة المرّاش الليبرالية، فإنه قد شق الطريق واسعة لتفهم مضامين هذه النزعة وتقييمها بصورة موضوعية مفيدة.

ومن حسنات هذه الدراسة أنها تسهم في لفت الانتباه، من موقع الفلسفة، إلى صنف من الأدب أدى دوراً حسناً، ويمكنه أن يؤدي دوراً أكبر، في دفع الثقافة

العربية نحو الفلسفة، وهو ما يمكن تسميته بكل بساطة الأدب الفلسفي. أشير هنا بنوع خاص إلى رواية **غابة الحق** التي أصدرها فرنسيس المرّاش عام ١٨٦٥. ولا أراني مغالياً إذا قلت إن هذه الرواية فلسفية من أولها إلى آخرها، ليس فقط لأن الشخصية الرئيسة فيها هي شخصية «الفيلسوف» التي تذكرنا بشخصية «بيدبا» في كتاب **كليلة ودمنة**، بل لأن كل ما تحتويه من أحداث وصور ورموز ومواقف ومفاهيم، مطبوع بطابع فلسفي. وعندي أن هذه الرواية من الأحداث الأدبية الفاصلة في الثقافة العربية الحديثة، وأهميتها تكمن في نقطتين: **أولاً** في أهليتها للمقارنة مع نظيراتها من الروايات الفلسفية في الآداب العالمية، و**ثانياً** في كونها أسّست لخطٍ متنام في الأدب العربي الحديث، تنتمي إليه آثار متنوعة مثل رواية فرح أنطون **المدن الثلاث**، ورواية أمين الريحاني **كتاب خالد**، وكتاب جبران خليل جبران **النبي**، وكتاب ميخائيل نعيمه كتاب **مرداد**. ولا شك في أنه موجود في الرواية العربية المعاصرة.

من الوجهة الفلسفية، لا يجوز تحميل هذه الأعمال الأدبية أكثر مما تسمح لها طبيعتها بحمله. إنها ليست أعمالاً فلسفية (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة) وأصحابها ليسوا فلاسفة. ولكن لما كان لا وجود لحواجز فاصلة وعازلة بين أنماط التفكير والتأليف، فلا شيء يمنع من أن يحدث تداخل بين الأدب والفلسفة (وكذلك بين الدين والفلسفة، أو بين الأيديولوجية والفلسفة، أو بين الدين والأسطورة، أو بين الأيديولوجية والدين إلخ)، وبالتالي فإنه من الضروري أن ننظر إلى هذا التداخل، من موقع الفلسفة، نظرة إيجابية، لكي نوظفه في مصلحة الفكر الوضعي ودوره المركزي في الثقافة.

لا يوجد أي مبالغة في القول إن شخصية فرنسيس المرّاش شخصية نهضوية رائدة في الربط بين الأدب والفلسفة، وبخاصة في الربط بين حركة التمدن الحديث وبين الفكر الليبرالي. وقد سعت هذه الدراسة، التي نتمنى أن يتبعها صدور طبعة نقدية لآثار المرّاش الكاملة، ودراسات أخرى حول تطور الفكر الليبرالي في الثقافة العربية، إلى إثبات هذه الحقيقة حتى لا يبقى ثمة سبب للتردّد في تفهمها وقبولها والبناء عليها.

ناصيف نصار

خلاصـــة تنفيذيّـــة
فـي خلفيّـــات الدراســـة ومنطلقاتهـــا

وصلت حركة النهضة العربية بعد قرابة قرنين على انطلاقتها مطلع القرن التاسع عشر إلى مأزق حادّ بفعل الإخفاقات الكبرى التي ما فتئت تحاصرها في كل الاتجاهات، ما يعيد طرح السؤال النهضوي الكبير من جديد وبصورة أكثر إلحاحاً: لماذا تأخّر العرب وتقدَّم الآخرون؟

من هذا السؤال المربك تنطلق الدراسة لترى أنّ ثمة خللاً مستمراً وقف وراء أزمة العرب التاريخيّة، يتمثّل في غياب الحريّة وشيوع ثقافة الاستبداد؛ فالاستبداد والتخلّف صنوان. بالاستبداد تسلّطت الأنظمة على الشعوب وأفلتت من رقابتها ومساءلتها، وبالاستبداد غُيِّب العقل وسادت الأوهام، وعُمِّم الفقر والأميّة، وانتُهكت حقوق المرأة؛ وبالحرية يمكن الانخراط في الحداثة، ومنها تبدأ النهضة، ومن نافذتها يمكن التطلّع إلى إقامة مجتمع العدل والتقدم وإرساء دولة العقل.

ومن المنطلق ذاته رأت الدراسة أن تأصيل ثقافة الحرية في الفكر والسياسة والمجتمع، يجب أن يكون في مقدّمة المهمّات الراهنة للدراسات الفلسفية التي يجب أن تتوجه إلى تراثنا الليبرالي من أجل استئناف مشروعه المنكفئ والمَوْءُود، فثمة لحظة ليبرالية في فكرنا العربي الحديث قد تعثّرت وانكفأت. هل يمكن استعادتها من جديد؟ ما هي خلفيّات تعثّرها وانكفائها؟ لماذا لم يقيّض لها أن تستمر وتتطوّر وتتقدّم؟

هذه التساؤلات تقود في رأي الدراسة إلى فرنسيس المرّاش، ذلك الأديب والمفكِّر النهضوي الرائد والمغمور الذي أقام كامل نظامه الفكري على الحرية باعتبارها أساس التمدّن والارتقاء السياسي والاجتماعي والفكري، طارحاً في ستينيات القرن التاسع عشر ومطلع سبعينياته، المبادئ الأساسيّة لحقوق الإنسان قبل الإعلان العالمي

لهذه الحقوق بأكثر من ثلاثة أرباع القرن، إضافةً إلى طرحه في الفكر العربي مبادئ جديدة تخرج عن المألوف في هذا الفكر، وتعيد إنتاج قيم وأسس الفكر الليبرالي الغربي في الثقافة العربية، بأسلوب عبقري وإبداعي. لكن المرّاش رغم ريادته الفكرية في أكثر من مجال، لم يُدرس دراسة فكريّة شاملة، فبينما نُشرت الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، وبعض كتابات فرح أنطون وأديب اسحق، في طبعات حديثة، منذ أواسط القرن العشرين، ورافق ذلك كلّه دراسات واسعة ومتعدّدة في فكر هؤلاء، اقتصر الاهتمام بفرنسيس المرّاش على إعادة طباعة كتابه **غابة الحق**، نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن، ولم تتعدَّ الدراسات التي تناولت هذا الكتاب من دون سواه من مؤلّفاته ومقالاته. أما بقيّة الدراسات عن المرّاش فقد اقتصرت على سيرته مكررةً في أكثر الأحيان، الأخطاء ذاتها لجهة مولده ووفاته وتاريخ طبع مؤلّفاته.

ولم تكن دراسة المرّاش بالأمر السهل، حيث تواجه الباحث في فكره تعقيدات كثيرة من أوجه عديدة، فأكثر مؤلفات هذا الرائد، وليس كلّها، موجود في المكتبة الشرقية التابعة لجامعة القديس يوسف في بيروت وهي لا تسمح بتصويرها. أما المكتبات الأخرى في بيروت وحلب ودمشق، فتضم البعض اليسير منها، ما اقتضى جهداً كبيراً للحصول عليها كاملة، وهي ذات طباعة رديئة لا تخلو من الأخطاء اللغوية والغرابة في الألفاظ والتعابير. لكن الصعوبة الكبرى التي تواجه الباحث في فكر المرّاش تتمثل في تذرُّر أفكاره وتناثرها في مؤلّفاته ومقالاته وعدم ورودها في سياق منهجي، وتناقضها أحياناً والتباسها واعتماد الرمزية والتورية في التعبير عنها، ما يجعل الوقوف على حقيقة تفكيره وأغراضه ومراميه والتوجّه الفلسفي الذي يربط في ما بينها، أمراً في غاية التعقيد لا يمكن التوصّل إليه إلا بالمقارنة والتأويل والاستنتاج.

في المنهجية المعتمدة في الدراسة

تراعي المنهجيّة المتبعة في الدراسة التجرُّد والحياد العلميين، فلم تبنِ أي موقف أو استنتاج، في ما يخصّ فكر المرّاش الليبرالي، إلا استناداً إلى قراءة دقيقة وتاريخيّة لنصوصه ومدلولاتها الحقيقية. ولهذا فقد تجنّبت الدراسة الأحكام الأيديولوجية التي تفسِّر أفكار النهضويين تفسيرات معاصرة، هي في الواقع بعيدة عن طبيعة تفكيرهم وتطلّعاتهم، مغايرة لها، عارضةً في هذا الإطار لبعض القراءات الأيديولوجية لفكر النهضة العربية التي غالباً ما تنساق إلى تأويلات لمقاصد النهضويين لم تكن واردة في أذهانهم، فكان أن أخرجت النص النهضوي من إطاره التاريخي وحمّلته مضامين معاصرة. العلمانية مثلاً، التي نادى بها نهضويّو أواسط القرن التاسع عشر، ومنهم

المرّاش، لم تقم على خلفية قوميّة معادية للترك، كما ذهب بعض الباحثين، بل أن هؤلاء كانوا عثمانيّي الولاء، حريصين على الرابطة العثمانية، ولا يجدون تناقضاً بينها وبين الروابط الوطنية والقومية العربية، وجلّ ما كانوا يتطلّعون إليه هو الفصل بين الانتماء الديني والملّي، والانتماء الوطني والقومي، بقصد إعلاء الرابطة الوطنيّة والقوميّة فوق الروابط الضيّقة الما قبل وطنيّة وما قبل قوميّة، ومن دون أن يذهب ذلك إلى الإلحاد والعلمويّة كما اعتقد البعض.

وكذلك لا يمكن إسناد النزعة الإنسانيّة والاعتراف بحقوق سياسيّة واجتماعيّة للفقراء عند فرنسيس المرّاش إلى خلفيّة اشتراكيّة، كما تصوّر بعضهم، فالواقع أن المرّاش كان بعيداً عن الطرح الاشتراكي ولم يكن وارداً في ذهنه، توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.

بهذه المنهجية تناولت الدراسة مفردات وتعابير المرّاش، مفكّكة نصوصه، رابطة بين أفكاره المتناثرة والمذرّرة في مؤلفاته وقصائده ومقالاته في مجلات عصره، من أجل اكتناه مضامينها الحقيقية والواقعية. وهي مهمة صعبة ومعقّدة؛ إذ إن المرّاش ليس فيلسوفاً يعبِّر عن آرائه وأفكاره من خلال منهج محكم، بل هو أديب وشاعر تضمّنت مؤلّفاته أفكاراً فلسفيّة في السياسة والاجتماع والإنسان، يجب تحديدها ومقارنتها في ما بينها من جهة، ومع أفكار معاصريه من جهة أخرى، والنظر إليها في إطارها التاريخي المميَّز من أجل إدراك حقيقة مراميها وأهدافها.

من هنا جاء تخصيص الدراسة حيِّزاً مهمّاً للبيئة التاريخيّة التي انطلق منها فكر المرّاش الليبرالي، أي السلطنة العثمانيّة، وحلب موطن المرّاش تحديداً، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم أسرته ودورها الاقتصادي والثقافي وانفتاحها الواسع على الغرب. هذه المقدمات التاريخيّة تشكّل مفتاحاً رئيساً لفهم فكر المرّاش وتوجّهه الليبرالي. لقد أغفل كثير من الباحثين دور هذه المقدّمات لينساق إلى تفسيرات واستنتاجات خاطئة، كالقول مثلاً، إن المرّاش كتب **غابة الحق** أو أكثر فصولها في باريس، على ما أكّد الأديب والأكاديمي الراحل أنطون غطاس كرم في كتابه **في الأدب العربي الحديث والمعاصر**، وهذا أيضاً ما كان قد اعتقده جرجي زيدان في **تاريخ آداب اللغة العربية**[1]. وما لا ريب فيه أن هذا الاعتقاد إنّما هو عائد إلى أن

---

(١) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء... ووصف مؤلفاتهم... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٧)، وأنطون غطاس كرم، **في الأدب العربي الحديث والمعاصر**، تقديم نديم نعيمه (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤).

زيدان وكرم لم يقدِّرا ليبرالية بيئة المرّاش ومدى تفاعلها مع الغرب، ما حملهما على الاعتقاد بأن **غابة الحق** أو معظمه على الأقل، وضع في باريس، بينما الحقيقة أن الكتاب صدر في حلب سنة ١٨٦٥، أي قبل سفر المؤلّف إلى هذه المدينة سنة ١٨٦٦[٢]. لقد قصد المرّاش باريس لأنه ليبرالي نشأ في بيئة ذات توجُّهات ليبراليّة، وليس كما اعتُقد خطأً أن ليبراليّته إنّما مردُّها إلى وجوده في باريس.

إن إيلاء الدراسة اهتماماً خاصاً بالبيئة التاريخية التي كتب فيها المرّاش وإلمامها المعمَّق بأسرته وبالمحطّات التاريخيّة الأساسيّة في حياته وتفكيره، قد جنّبها كثيراً من المغالطات الشائعة، ومكّنها من استيعاب منحى تفكيره الليبرالي وتطوّره وتحوّله في علاقة جدليّة مع أحداث عصره وإشكالاته؛ فالدراسة ترى أن ثمة علاقة وثيقة بين فكر المرّاش الليبرالي وبين المرحلة التاريخية التي عاش فيها، والتي شهدت بدايات تَشَكُّل الدولة الحديثة، وبروز التوجّه الليبرالي المتمثّل في مشاريع الإصلاح السياسي والإداري والقضائي المعروفة بـ «التنظيمات العثمانية» التي جاءت ردّاً على التحدّيات التي بدأت تهدِّد السلطنة منذ القرن السابع عشر حتى وصلت في القرن التاسع عشر إلى مفترق حاسم، فإما أن تنتمي إلى العالم الحديث، أو تفنى كما رأى فريق من دعاة الإصلاح العثمانيين الذين مهّدت أفكارُهم إلى القيام بخطوات إصلاحيّة تهدف إلى تحويل السلطنة إلى دولة مركزية قوامها نظام تشريعي وإداري حديث يساوي بين جميع المواطنين.

وقد ترافقت التنظيمات مع بروز توجّه حداثي في السلطنة، أسهم في انتشار أفكار التنوير في سوريا التي شهدت في أواسط القرن التاسع عشر حركة ثقافية ناشطة لعبت فيها الإرساليات الغربية دوراً مركزياً، فتألّفت الجمعيات الثقافية، وأُنشئت المدارس والمؤسّسات والمطابع، وصدرت الصحف والمجلات. وجرت محاولات حثيثة في مجال تحديث اللغة العربية وتعميم تعليمها وتيسيره على العامة والخاصة. وفي هذه المرحلة بالذات تشكّلت في تركيا حركة «العثمانيين الجدد» التي طرحت مبادئ تنويريّة، وكانت على علاقة وطيدة بالمتنورين العرب الذين حظوا برعايتها وحمايتها.

أما حلب فقد امتازت منذ القرن السادس عشر بمركزها التجاري كملتقى للمبادلات العالميّة بين آسيا وأوروبا، وبانفتاحها المبكر على الغرب، حيث أقامت في أحيائها المسيحية جالية كبرى من التجار الغربيين الذين تمتعوا بقدر كبير من النفوذ على

(٢) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥).

أساس نظام الامتيازات العثماني، وقامت بينهم وبين المسيحيين علاقات اجتماعية وثقافية توطّدت بفعل تحوّل النظام الملّي العثماني إلى نظام حماية للأقليّات الدينية.

الحركة الفكرية في حلب في القرن التاسع عشر

تتفق المصادر التاريخية على أن النهضة التي عمّت بلاد الشام في القرن التاسع عشر، كان بدءُها في حلب في القرن الثامن عشر، فقد تعمّق عدد من أبنائها المسيحيين في اللغة العربية على يد مشايخ الدين الإسلامي، الفئة الوحيدة التي كانت تملك ناصيتها آنذاك، ومنهم امتدّت شعلة الأدب العربي إلى لبنان. وحلب رائدة الطباعة العربية، فيها أُنشئت أول مطبعة عربية عام ١٧٠٢. وفيها أَسّست الإرساليات الأجنبية والطوائف الدينية منذ القرن السابع عشر، مدارس خرّجت كوكبة من روّاد النهضة العربية الحديثة، منهم المطران جرمانوس فرحات ١٦٧٠ ـ ١٧٣٢ الذي ألّف مجمعاً علمياً ضمّ أشهر علماء عصره، وألّف في الصرف والنحو وقاموساً، وزادت مؤلّفاته وترجماته ومختصراته على المئة كتاب في الدين واللغة والأدب والتاريخ، وكان له الفضل في ترسيخ العربيّة وتغلّبها على السريانية. ومنهم نيكولاوس الصائغ، اللغوي والشاعر، وعبد الله الزاخر «أبو الحرف المطبعي العربي» كما لقّبه مارون عبود. وقد عرفت حلب أيضاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أدباء ومفكّرين أسهموا إسهامات مهمة في حركة التنوير العربية، مثل رزق الله حسون وجبرائيل ونصر الله دلال وعبد الرحمن الكواكبي وقسطاكي الحمصي.

فرنسيس فتح الله المرّاش: أسرته وحياته

ينتمي فرنسيس المرّاش إلى عائلة نبيلة عريقة في الأدب والعلوم، حتى أن فيليب طرازي اعتبر آل مرّاش في منزلة اليازجيين والبساتنة في لبنان والديار الشاميّة؛ فوالده فتح الله عُرف بانفتاحه على الغرب وبنزعته الليبرالية، وكان له إلمام بالعلوم اللغوية والأدبية أبقى منها آثاراً مخطوطة. وأخوه عبد الله كان متقناً للغات الإنكليزية والفرنسية والإيطالية، كتب في صحف ومجلات عصره، وعُرف ببلاغة أسلوبه حتى أن جرجي زيدان صنّفه بين أبلغ كتّاب العربيّة. أما مريانا شقيقته فقد كانت أول سيّدة سورية أنشأت مقالة في مجلة أو جريدة، والكاتبة الأولى التي نشرت أفكارها في الصحف العربية، وكان بيتها أول صالون أدبي في الشرق العربي بمفهومه الحديث.

في هذه الأسرة العريقة في الفكر والأدب والثقافة، ولد فرنسيس عام ١٨٣٦، وأصيب في الرابعة من عمره بداء الحصبة الذي خلّف في جسده من الآثار ما نغّص حياته كلّها، وأوهن قواه وأعلّ بصره، وأسقم نظرته إلى العالم فغلب عليه التشاؤم في أكثر آثاره. تعلّم المرّاش حدثاً في إحدى المدارس الطائفية في حلب، وانكبّ على

خزانة والده يطالع ما فيها من المصنّفات الأدبية والشعرية التراثية، فقرض الشعر وهو في التاسعة من عمره. سافر مع والده إلى باريس عام ١٨٥٠ وعاد منها لينصرف إلى دراسة العلوم اللغوية والأدبية السائدة في عصره، ثم عكف على طلب العلوم الطبيعية والاجتماعيّة والفلسفيّة والدين واللاهوت، وأتقن الفرنسيّة والإيطالية. وتحوّل بعدئذٍ إلى دراسة الطب لمدة أربع سنوات على يد الطبيب المبشر الإنجيلي يوحنا ورتبات، ومارس الطبابة بعدها مدة سنة قبل أن يسافر إلى باريس عام ١٨٦٦ لإتمام دراسة الطب في جامعتها.

سكن المرّاش في «الحي اللاتيني»، وكان في البداية طالباً نشيطاً، لكن إغراءات باريس ما لبثت أن جذبته، فاعتراه انحطاط في قواه، وهو السقيم منذ طفولته، وأصيب بشلل في أعصاب بصره أعاقه عن متابعة دراسته والتقدّم إلى الامتحان. فكرّ راجعاً إلى وطنه ليتفرّغ للتصنيف رغماً عمّا أصابه من ضعف البصر، ثم لم يلبث أن فقد بصره تماماً في العامين الأخيرين من حياته القصيرة، وتوفي عام ١٨٧٤ وليس ١٨٧٣ كما ذكر أكثر الذين ترجموا سيرته.

آثار المرّاش

خلّف المرّاش عشرة مؤلفات نثراً وشعراً في العلوم والرواية والرحلة والشعر القصصي والشعر المستقل، إضافة إلى عدد من المقالات المهمة في مجلات عصره كـ **المجمع الفاتيكاني** و**الجنان** و**الزهرة**. تطرّق المرّاش في مؤلفاته ومقالاته إلى مسائل علميّة وفلسفيّة وسياسيّة واجتماعيّة من منظور ليبرالي ثابت، عمدت الدراسة إلى تحديده بمبادئ وأفكار أساسيّة تتلخّص في:

١ ـ الاعتراف بحقوق طبيعيّة للإنسان، كالحقّ في الحرية والحق في التفكير والتعبير والاعتقاد.

٢ ـ مراقبة السلطة السياسيّة، وإخضاعها للمساءلة والمحاسبة، ونقد الامتيازات السياسية غير المبرّرة.

٣ ـ تنزيه الدين عن الأغراض السياسية والفصل بين الدينيّ والوطنيّ.

٤ ـ الاعتراف بمرجعية العقل حتى في المجال الديني.

٥ ـ التوجّه نحو دراسة الطبيعة دراسة علمية.

٦ ـ الاعتراف بدور الأكثرية البائسة في المجتمع، والإقرار بحقوقها السياسية.

٧ ـ الإقرار بحق المرأة في الكرامة والتعلّم واختيار الزوج.

في ضوء هذا التحديد لليبراليّة، تناولت الدراسة مؤلّفات المرّاش لتخلص إلى أنها حوت كلّها إلى جانب مضامينها التقليديّة، مضامين ليبرالية، وإن يكن كتاب **غابة الحق** هو المؤلّف المركزي بينها. فـ **مرآة الحسناء** و**رحلة باريس** و**مشهد الأحوال** و**شهادة الطبيعة في وجود الله** و**الشريعة** إضافةً إلى مقالات **الجنان** و**الزهرة**، تحمل أفكاراً ومبادئ ليبرالية متقدّمة لا تقلّ عن **غابة الحق**، ومعها يبدو المنحى الفلسفي للمراش أكثر وضوحاً وعمقاً وجلاء، ومن دونها لا يمكن الإحاطة برؤيته الشاملة للكون والمجتمع والإنسان.

في تناولها لبنية الفكر الليبرالي عند المرّاش رأت الدراسة أن هذا الفكر قوامه مسألتان أساسيّتان، هما جوهره ومحوره، وعليهما تتأسس بقية المسائل السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، ولهذا كان توجّهها إلى حصر الفكر الليبرالي عند المرّاش في إشكاليّتي الحرية والتمدّن، وإن كانت إشكالية الحرية هي الإشكالية المركزية، باعتبارها أساس التمدّن وشرطه الضروري من كل وجوهه السياسية والأخلاقيّة والعلميّة والعقلانيّة.

وإذ تتناول الدراسة مشكلة الحرية عند المرّاش، ترى أن هذه المشكلة كانت في طليعة المشكلات التي واجهت مفكّري النهضة العربية، نظراً إلى ما كان سائداً في الحقبة التاريخيّة التي عاش فيها هؤلاء، من ظلم اجتماعي واستبداد سياسي وتفاوت طبقي وتمييز في الحقوق بين أفراد المجتمع وجماعاته، وبين الرجل والمرأة. ما جعل الحرية الهاجس الأكبر لدى أكثر روّاد النهضة العربية من بطرس البستاني إلى عبد الرحمن الكواكبي مروراً بالمراش واسحق وجبرائيل دلال ورزق الله حسّون.

تطرّق المرّاش إلى مشكلة الحرية من جميع وجوهها

١ ـ الحرية الطبيعية التي رأى أنها مستحيلة لأن الإنسان لا يستطيع أن يتحرّر من قيود الكائنات المحيطة به في عالم تتحكّم فيه قوانين صارمة، وهو ككائن مادي بيولوجي يشكّل جزءاً من الطبيعة، يجري عليه ما يجري عليها من قوانين. لكن استحالة الحرية الطبيعية لا يمنع إمكانها أدبياً، بل هي أدبياً واجبة وضرورية، وتقوم بإبطال دولة العبودية، والتعبّد لأحكام دولة التمدن والصلاح الذي هو عين الحرية.

٢ ـ الحرية السياسية التي اعتبرها المرّاش حقاً طبيعياً لا يمكن التنازل عنه، ويجب أن يكفل للإنسان حق مراقبة السلطة السياسية وتقييدها بقوانين عادلة تحفظ الصالح العام، وتؤمّن حرية الرأي والتعبير، وتضمن المساواة التامة أمام القوانين. انطلاقاً من الإيمان بهذه الحرية، ندّد المرّاش بالطغيان والاستبداد ورفض السلطة المطلقة القائمة على تصوّرات باطلة في عقول الناس.

٣ ـ الحرية الاجتماعية التي لا تعني المساواة الكاملة في كل الحقوق بين الفئات الاجتماعية، وإلغاء الفوارق الطبقية في ما بينها، بل المساواة في حق العيش، وتخفيف حدة التناقض الاجتماعي. لكن المرّاش يميل إلى تفضيل الفئات الكادحة في المجتمع الإنساني نظراً إلى دورها في البناء والعمران وإنتاج مقوّمات الحياة.

٤ ـ الحرية الدينية التي لا ترمي إلى إقصاء المبادئ والقيم الدينية عن السياسة والمجتمع، وإنما التحرّر من التعصّب الطائفي، وعدم تسخير الدين لأغراض خاصة، ومن أجل إثارة النزاع بين الملل والطوائف، والحروب بين الأمم والشعوب، كما تعني أيضاً حق العقل الإنساني في تأويل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب مُنزل ولا إجماع على حقيقة تعليلها. والمراش بإصراره على حق التأويل إنما أراد تأكيد قدرة العقل البشري على التوصّل إلى الحقائق التي جاء بها الوحي، باعتباره مرجعيّة حتى في المجال الديني، بتأمله في الموجودات ونواميسها يدرك القصد الإلهي، وإن يكن قاصراً عن إدراك بعض قضايا الوحي نظراً إلى قصوره ومحدوديّته.

٥ ـ رفض الرق والاستعباد رفضاً قاطعاً وحاسماً، وإدانته إدانة مطلقة من منظار فلسفي، أساسه الإيمان المطلق بحرية الإنسان الأدبية وحقوقه الطبيعيّة؛ فالطبيعة البشريّة في رأي المرّاش، قد خلقت في كمال الحرية الأدبية التي منحها إياها الخالق عزّ وجل، ولا يجوز لأحد في أي ظرف وبأية ذريعة استعباد الجنس البشري وإنزال الإنسان منزلة البهيمة بالبيع والشراء.

٦ ـ حرية المرأة التي لم يساوِها المرّاش بالرجل في كل الحقوق، ولكنّه دعا إلى معاملتها معاملة تتلاءم مع جوهرها اللطيف ومكانتها العظيمة في المجتمع، فلا يجوز حرمانها من حقها في التعلّم والتربية ولو على نطاق محدود تتحقّق معه مصلحة زوجها وأولادها، من دون أن يعرّضها للانحراف، فتنقلب الغاية من تعليمها إلى عكس المراد. ولا يجوز كذلك ضرب المرأة وشتمها أو إكراهها على الزواج بمن لا ترغب ولا تحب، والاعتراف بالتالي بحقها في اختيار زوجها.

وتتناول الدراسة، إشكاليّة التمدّن عند المرّاش والموقف من الغرب، فتعرض **أولاً** لمفهوم التمدّن عند معاصري المراش: رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني، ونظرة كل من هؤلاء إلى أسس التمدّن ومقوّماته، وموقفه من الغرب والحضارة الغربية. و**ثانياً** لمفهوم التمدّن عند المرّاش الذي رأت أنّه يقوم على تصوّر مزدوج، عمراني مادي متمثّل في الحياة في المدينة، وآخر سياسي اجتماعي أخلاقي ثقافي متمثّل في الارتقاء العقلي والروحي، وفي القوانين والشرائع السياسية

والاجتماعية التي تؤدي إلى توطيد الحق ولجم الطبيعة بالآداب. أما دعائم التمدّن عند المرّاش فهي:

ـ الحكم العادل والمساواة بين جميع المواطنين من دون تمييز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال.

ـ تقدّم الرابطة الوطنيّة على الروابط الطائفيّة والمليّة والقبليّة.

ـ رفض كل ما يتعارض مع حقوق الإنسان الطبيعية في الحرية والعيش والكرامة والتفكير والاعتقاد.

ـ الالتزام بالمبادئ والقيم الدينية.

ـ التآلف والانتظام بين أفراد الأمة وتجنّب النزاعات والفتن الأهلية.

ـ الاعتناء بتحسين العادات والأخلاق ونبذ العادات الخشنة.

ـ الاهتمام بالعلوم والاختراعات ومحاربة الجهل الذي هو دعامة التوحّش.

ـ انتصار دولة العقل وسقوط دولة الأوهام والخرافات والأباطيل، فقد أولى المرّاش العقل دوراً أساسياً ومركزياً في التمدن؛ إذ إن شقاء البشر وبؤسهم، إنما يرجعان في رأيه إلى اللاعقلانية في السياسة والاجتماع.

هذه الدعائم متلازمة في ما بينها في فكر المرّاش، فكل دعامة ترتبط بالأخرى ارتباطاً عضوياً. لكن الحرية تبقى هي الدعامة الأولى والمركزيّة بين دعائم التمدّن التي طرحها المرّاش في سياق رؤية ليبراليّة شاملة.

وتتناول الدراسة موقف المرّاش من الغرب، فترى أنه تعرّض للتبدّل والتحوّل والتناقض. بُهر في البداية بإنجازات الغرب العمرانية، وتوافق الحضارة الغربية مع أسس ومبادئ التمدّن كما تصوّرها، ورأى في باريس فردوساً أرضياً، فهي مصب أنهار العجائب، وموقع أنوار التمدّن والآداب، فيها العمران يتجلّى في أروع صوره، إنْ من حيث النظافة والترتيب والإتقان في شوارعها، أو من حيث الراحة والثروة والأمن والأمان في ربوعها، حيث الكل مقبلون على العمل والإبداع والاختراع دونما كلل أو ملل «بدون خشية من التعثّر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية... وبدون قلق من وقوع سيوف سافك دماء أو انتشاب نار خيانة لابسة ثوب الدين... ولا ذعر من سطوات شريعة مارقة». وهناك العقلانية هي السائدة في الفكر والسياسة والاجتماع والمعرفة، فالعقل عندهم بلغ مرتبة الكمال، والإنسان منصرف إلى الابتكار والإبداع، مندفع إلى العمل والجد المتواصلين من أجل اقتحام المصاعب وتحصيل الثروة.

لكن هذه الصورة الزاهية الباهرة للغرب أخذت في التحوّل والتبدّل منذ السنة الثانية لإقامة المرّاش في باريس، فلم تعد هي الجنّة التي تراءت له في البدء، بل أصبحت تمثّل عنده القهر والعذاب والاغتراب، وباتت العودة إلى حلب هي الأمل المرتجى.

قد يعزو البعض هذا التحوّل الوجداني لدى المرّاش إلى تدهور وضعه الصحي، والشلل الذي أصاب أعصاب بصره وعجزه عن متابعة دراسته، ما جعل الدنيا تتراءى له قاتمة سوداء، ويغلب عليه القنوط واليأس والتشاؤم. لكن مقالات المرّاش في **الجنان** بعد عودته من باريس، وقصائده في **مرآة الحسناء**[٣]، تكشف أن ثمة أسباباً فلسفية وسياسية واجتماعية تقف كلّها وراء انقلاب موقف المرّاش من الغرب، وهي ذات صلة بالأحداث التي عصفت بأوروبا مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر، ومنها الحرب البروسية الفرنسية، وكومونة باريس وما رافقها من نزاعات دموية؛ كما هي ذات صلة أيضاً بالتطوّر الرأسمالي وتفاقم الهوة الطبقية في المجتمعات الغربية، إضافةً إلى المأزق الذي وصلت إليه التنظيمات العثمانية ودور الغرب فيه. ففي هذا الإطار التاريخي بالذات كتب في **الجنان** مقالات «سياحة العقل» «يوم باريز» «التمدن المتوحش»، وقصائد «العرب والإفرنج» «قالوا تمدّنت الدنيا» «نبوة الماضي» وغيرها، حيث عبّر عن خيبته بما آل إليه تمدن الغرب من حروب وسفك دماء وجشع وفقر، بما بات يهدّد الإنسانية بالشقاء والخراب. ولهذا بدا للمرّاش أن الإنسان في حالته الطبيعية أكثر أمناً وسلاماً، وعاد إلى امتداح الحياة الطبيعية ما قبل المدنيّة، والثناء على فضائل العرب وشجاعتهم وكرمهم وفضائلهم، إزاء عتوّ الغربيين ولؤمهم وحقدهم وجشعهم، ولكنّه مع ذلك، ظلّ على حماسه لإنجازات التمدّن العلمية والثقافية وإيمانه بالتقدّم الذي تحقّق في القرن التاسع عشر «سلطان القرون»، كما يسمّيه، حيث «لم يعد لسلاح الجور من أثر... والطبيعة قد أبدت غوامضها... فاستطلع الضوء من فحم... واستخدم النور في التصوير... وانسلخت آسيا عن أفريقيا وأُعتق العبيد».

لقد عبّر المرّاش في هذا الموقف عن رؤية متقدّمة متنورة، فلم يذهب إزاء انحراف الغرب عن القيم والمبادئ الليبرالية وانجرافه في الحرب والظلم والعدوان إلى حد إدانة الليبرالية ذاتها ورفضها، ووضعها على مشرحة النقد والتشكيك في كل ما تعنيه من قيم العقلانية والدستورية والعقد الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان والمواطن، بل بقي الفصل واضحاً لديه بين الغرب الليبرالي التنويري والغرب الاستعماري العدواني.

(٣) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢).

أما المسألة الصعبة والدقيقة التي سعت الدراسة إلى الإجابة عنها في القسم الثاني منها، فتمثّلت في تحديد أصول المرّاش الفكرية الليبراليّة. وتكمن الصعوبة في أن المرّاش لم يُشر إلا نادراً وبشكل محدود إلى الأدباء أو الفلاسفة الذين نهل منهم وكان لهم تأثيرهم في تفكيره، أو الذين اطّلع على مؤلفاتهم، على عكس ما فعل بعض النهضويين كالطهطاوي والشدياق، بينما اقتصرت الأبحاث التي عرضت لهذه المسألة على إشارات عابرة غير محدّدة وغير دقيقة، معتمدة على التقدير أو الترجيح، على ما قام به جابر عصفور أو نازك سابا يارد، معترفين بصعوبة الوصول إلى نتائج محدّدة في هذا المجال، متجنّبين الأحكام القاطعة والمؤكدة. وإذا كان العديد من الباحثين قد أشار إلى مركزية أفكار التنوير الفرنسي في نتاج المرّاش الليبرالي، إلا أن هؤلاء لم يقدموا تحديداً واضحاً في أغلب الأحيان لهذه الأفكار.

وإذا عدنا إلى المرّاش نفسه، نجد أن الإشارة الواضحة والدقيقة إلى أصوله الفكرية وردت في مقدمة كتابه **رحلة باريس**، حيث أشار إلى انكبابه في البداية على كتب الصرف والنحو والتراث، وانعكافه في ما بعد إلى العلوم العالية واللغات والطب[٤].

إزاء هذا اللبس والإشكال وتعدّد الاجتهادات، توصّلت الدراسة إلى أن فكر المرّاش تجاذبته مؤثرات دينية وعلمية، ومؤثرات عربية تراثية وتنويرية، ومؤثّرات تنويرية غربية. كما رأت أن الاهتداء إلى هذه المؤثّرات لا يمكن تيسّره إلا من خلال مقارنة نصوص المرّاش بنصوص غيره من الأدباء والشعراء والفلاسفة والكتّاب العرب والفرنسيين، المرجّح تأثّره بهم، آخذة في الاعتبار مدى التشابه أو التقارب في اللغة والأفكار والرؤى والطروح بينه وبين هؤلاء، إلى حد يدفع إلى تأكيد هذا التأثير أو يكاد.

على أساس هذه المقارنة تبيّنت الدراسة أن المرّاش متأثر في شعره بالشعراء الجاهليين مثل زهير وطرفة بن العبد والسموأل؛ وبالشعراء العباسيين كالمتنبي وأبي نوّاس وأبي فراس الحمداني وأبي العلاء المعري، كما إنه متأثر بالشعراء المعاصرين له مثل خليل الخوري وجبرائيل دلال وناصيف اليازجي. وثمة ما يشير إلى أن المرّاش متأثر في كتاباته النثرية بابن المقفع وابن خلدون وأبي حيان التوحيدي وابن سينا وابن باجه.

لكنّ المؤثّرات العربية الأهم، هي المؤثّرات التنويرية المتمثّلة بشكل أساسي في

(٤) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧).

الأفكار التي نادى بها نهضويو القرن التاسع عشر المعاصرون للمراش مثل رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني.

أما التأثير الأكبر والأساسي في فكر المرّاش الليبرالي فيعود إلى فكر التنوير الغربي، وبالتحديد إلى فكر روسو ومونتسكيو وداروين، وقد عمدت الدراسة إلى مقارنة دقيقة بين نصوص هؤلاء ونصوص المرّاش، لتتبيّن في ما يقرب من التأكيد أن المرّاش أعاد إنتاج أفكار روسّو ومونتسكيو في العقد الاجتماعي، والمساواة، والحرية الأدبية، والحق الطبيعي، ومبدأ الصالح العام، والموقف من الرقّ والعبوديّة، وكذلك من ضرورة أن تكون القوانين متوافقة مع حالة الشعب الذي تطبّق عليه. كما إن المرّاش متأثّر بروسو في إدانة الحال التي أفضى إليها التمدّن وإفساده الفطرة الأصلية للإنسان وإخضاعه بالتالي لعبودية الطمع والمال، وقد أبدى مثل روسو مخاوفه من الثورة التي دعاها «فتنة»، وتأييده للتطوّر التدريجي الذي لا يهدّد أمن المجتمع.

وثمّة اتفاق بين المرّاش ومونتسكيو على رفض الصدفة والاتفاق في الكون، وفي تحديد العلاقة القائمة بين الحرية والقانون، وإن كان المرّاش لم يتوصّل إلى صياغة مبدأ فصل السلطات كما قال به مونتسكيو.

وتبيّنت الدراسة أن المرّاش كان على اطّلاع على أفكار داروين، وأنه أول من أعاد صياغة وإنتاج بعضها في الفكر العربي، قبل أربع عشرة سنة من تعريب شبلي الشميّل لشرح بوخنر لمذهب داروين، وأكدت كذلك على المؤثرات الدينية والعلمية بوصفها مؤثرات أساسية وثابتة في فكره منذ مؤلفاته الأولى إلى آخر ما كتب قبيل وفاته.

وتصدّت الدراسة معتمدةً منهج المقارنة إيّاه، للجانب المجهول في الفكر العربي الحديث والذي يمثّله المرّاش في فكر التنوير العربي والمتنورين العرب الذين عاصروه أو أعقبوه، فتبيّنت أن ثمة تأثيراً واضحاً وبارزاً لهذا المفكر المغمور في أدباء ومفكرين نهضويّين بارزين مثل: عبد الرحمن الكواكبي وأديب اسحق وفرح أنطون وجبران خليل جبران، وإن لم نجد لدى هؤلاء ما يفيدنا إفادة صريحة عن تأثيره في كتاباتهم وأفكارهم السياسية والاجتماعية. وإذا كان من الصعب الجزم المطلق بحقيقة هذا التأثير، نظراً إلى وقوع نصوص المرّاش كما نصوص معاصريه تحت تأثيرات مختلفة ومتعدّدة، واستقائها على السواء من مصادر واحدة أحياناً، إضافة إلى انتفاء الأدلة القاطعة والمباشرة، إلا أنه على الرغم من ذلك، يمكن التأكيد من خلال هذه المقارنات، أن المرّاش سبق أكثر معاصريه إلى طرح أفكار الحرية والعدل السياسي والاجتماعي، وحرية المرأة، وإلى الإسهام في فلسفة التمدن وتحديد دعائمه ووضع أسس الإصلاح السياسي والاجتماعي في الفكر العربي الحديث.

موقع المرّاش في الفكر العربي الحديث

في تقييم شامل لدور المرّاش وموقعه في الفكر العربي، يمكن القول إن المرّاش يمثّل محطة أساسيّة ومهمة في الفكر العربي الحديث، فيما هو يتأهّب للخروج من ظلاميّة القرون الوسطى إلى أنوار الحداثة، ما يضعه في طليعة المؤسّسين لحقوق الإنسان السياسيّة والاجتماعيّة في الفكر العربي، وقبل صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ بأكثر من ثلاثة أرباع القرن. فقد كان:

١ ـ أول نهضوي يؤسّس تفكيره السياسي والاجتماعي والديني على الحريّة الأدبيّة، وأول من اهتمّ في الفكر العربي الحديث بوضع الحرية في إطار فلسفي وتبيين أصلها وإمكانها ومداها في الطبيعة والمجتمع الإنساني.

٢ ـ رائد الرواية العربية الاجتماعية الفلسفية، والممهِّد للفنّ الروائي العربي.

٣ ـ أول منوّر عربي يعيد صياغة وإنتاج أفكار روسو في المساواة والحرية الأدبيّة والتعاقديّة في الفكر العربي.

٤ ـ أول كاتب عربي يدين الرقّ إدانة مطلقة على أساس «الحق الطبيعي».

٥ ـ أول من طرح في الفكر العربي الحديث مشكلة الفئة البائسة المعدمة في المجتمع الإنساني، لا بوصفها فئة تستحق الشفقة والإحسان فحسب، بل باعتبارها صاحبة حقوق في الحياة السياسية والاجتماعية، ذات دور أساسي في العمران وإنتاج مقوّمات الحياة الإنسانية. ويقع المرّاش كذلك في طليعة النهضويين العرب الذين حذّروا من أن الإجحاف بهذه الفئة، قد يولّد ثورة تقوّض الهيئة الاجتماعية من أساسها، في وقت كانت النزاعات الطائفيّة تطمس الصراعات الطبقيّة والاجتماعية أو تكاد. وقد سبق المرّاش فرح أنطون في إشارة ضمنيّة إلى مبدأ «فائض القيمة» باعتباره الثروة مجموعة من أتعاب الفقراء وكدِّهم جوراً وعدواناً.

٦ ـ أول من ألصق في الفكر العربي الحديث صفة التوحش بمدنيّة الغرب في مقالته «التمدّن المتوحّش» في مجلة **الجنان** عام ١٨٧٠، في إشارة إلى انحراف الغرب عن قيمه الليبراليّة والإنسانية.

٧ ـ يقع المرّاش في طليعة المتنوّرين العرب المنادين بالرابطة الوطنيّة المنزّهة عن أغراض الدين، وبالرابطة القومية الحضارية العربية القائمة على وحدة اللغة والتراث والجنس بديلاً من التعصب الديني والنزاعات الطائفية والفتن والحروب الأهليّة.

٨ ـ يقع المرّاش في طليعة النهضويين المؤمنين بمرجعيّة العقل حتى في الأمور الدينيّة، وبحق العقل الإنساني في تأويل الحقائق الدينية وتعليلها. وهو كذلك في

دعوته إلى الفصل بين الوطن والمذهب، وعدم استغلال الدين لمصالح خصوصيّة من أوائل الممهِّدين للتوجُّه العلماني في الفكر العربي.

٩ ـ المرّاش متقدم زمنياً، في نظرته إلى المرأة، على قاسم أمين وجبران خليل جبران، بتشديده على صون كرامتها واحترام دورها ومكانتها في المجتمع، وحقّها في التعلّم والتفكير واختيار زوجها بنفسها دونما قسر أو إكراه.

١٠ ـ المرّاش هو أول من تلقّف آراء داروين في الفكر العربي، وإن لم يمضِ فيها إلى النهاية، إذ قال قبل شبلي الشميّل بأفكار الصراع بين الكائنات، وتنازعها في ما بينها، وتطوّرها وتسلسلها من الجماد إلى النبات والحيوان، فالإنسان أرقى الكائنات الحيّة.

حضور المرّاش وراهنيّته في الفكر العربي والإنساني

منيت المبادئ والأفكار الليبرالية التي طرحها فكر الأنوار الغربي، والتي لقيت أصداء متفاوتة في فكر النهضة العربية، بإخفاقات كبيرة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد انتهى القرن العشرون بتفاوت اجتماعي فادح بين الطبقات وبين الأمم والشعوب، وبانتهاك صارخ للحريات السياسية والفكرية ولحقوق المرأة؛ فالفجوة بين أغنياء العالم وفقرائه في اتّساع متزايد، حيث تتركّز الثروة أكثر فأكثر في أيدي أفراد قلائل، بينما يغرق بلايين الناس في الفقر والأُميّة، والقمع السياسي ما زال يلاحق، رغم كل التقدّم الحاصل، الجماعات والشعوب والأفراد في نضالهم من أجل الحرية، والمرأة تعاني الأميّة وانتهاك الحقوق واللامساواة حتى في العالم المتقدِّم.

أما في العالم العربي، فالهوّة الطبقيّة في تفاقم مستمر، ما أدّى إلى انهيار الطبقة الوسطى واتساع أحزمة الفقر، إذ تحدثت التقارير عن أن هناك أكثر من مئة مليون عربي تحت خط الفقر، وأكثر من سبعين مليون أُمي، في حين لا يزال العالم العربي في أكثره خاضعاً لسلطات قاهرة مستبدّة، حيث الاستبداد هو القاعدة والديمقراطية هي الاستثناء، ولا تزال المرأة العربيّة تعاني حرماناً سافراً في الحقوق المدنيّة والعامّة والأسريّة، ولا يزال نشاطها الاقتصادي هو الأدنى في العالم.

انطلاقاً من هذا الواقع يبدو ما لأفكار المرّاش من راهنيّة وحضور، فإزاء استئثار القلّة الثريّة في عالمنا بالثروات والنفوذ، بينما تغرق أكثريّته في البؤس والحرمان، وتهُدر الثروات على السلاح، تحضر مقالة المرّاش «التمدّن المتوحّش» ويعلو صوته: بئس التمدّن الذي به قد اتصل الإنسان وهو على قمة جبل التمدن، إلى استحداث

الآلات الجهنمية لقتل نفسه، وبئس التمدّن الذي تضجّ حوله ولاول الأرامل وعويل اليتامى وحسرات الفقر. كما يحضر منذِّراً: هل يصوغ لأرباب السياسة أن يقبلوا وقوع هذا التباين، ألا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وانفراط عقد الجمعيّة؟

وإزاء التمييز الذي لا يزال سائداً بين المواطنين في العالم العربي يحضر قوله: إن أعظم المقوّمات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجرى شرائعها متساوية على أبنائها من دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال.

وإزاء العنف السائد تجاه المرأة في العالم العربي، يحضر فكر المرّاش المندّد بإذلال المرأة وإهانتها وإكراهها على الزواج بمن لا تحب، ويرتفع صوته المنادي باعتبارها الشريكة والرفيقة التي تمثِّل قسماً كبيراً من النوع الإنساني، وجزءاً جوهرياً من مجموع هيئته والمساعد العظيم لقيام الجنس البشري.

وعندما تطرح الحركات الأصوليّة المعاصرة تفسيرات للدين ترفض العقل والمدنية، وتنكر التعددية والحوار، وتربط السياسي بالديني، يحضر فكر المرّاش الرافض لاستخدام الدين لأغراض خصوصيّة ويعلو صوته الداعي إلى الاعتراف بحق العقل الإنساني في التعليل والاجتهاد والتأويل، ورفض احتكار تفسير الكتب المقدّسة.

وعندما يتعرّض مثقفون عرب للاضطهاد ويُكفَّرون ويُغتالون، يعلو صوت المراش: لم تصدح نغمات الآداب إلا من ظلمات الحبوس، ولم تنطلق المبادئ الراهنة إلا من القيود والأغلال. وكل ذلك جرى بقوة الفكر، وضرب من المحال قمع هذه القوة إلا بمثلها.

وعندما تتعرّض العلاقة بين الدين والعقل، والعلم والإيمان للتأزم، تحضر أفكار المرّاش الداعية إلى تثقيف العقل والاحتكام إليه باعتباره المرجعيّة التي لا تتناقض مع الدين والوحي.

وإزاء دعاوى القطيعة مع الغرب وحضارته باسم الخصوصيّة الثقافيّة العربيّة، وصولاً إلى التشكيك في مُثل التنوير الغربيّة، يحضر فكر المرّاش الذي ميّز بين القيم والمبادئ الليبرالية الغربية، وبين الغرب المادي الاستعماري الذي انحرف عن هذه القيم والمبادئ.

وعندما تتحدّث التقارير عن تردّي معدّل الابتكارات العلميّة والثقافيّة في العالم العربي، على الرغم من أهمّيتها في الاقتصاد العالمي الراهن، تبرز الأهمية التي أولاها المرّاش للعلم ودوره في الحياة الإنسانية، ومناداته بإنشاء المدارس ونشر الجرائد

والتشجيع على التقدّم في العلوم والفنون، كي «لا يبقى الجنس العربي موضع ازدراء بين الأمم».

هذا كلّه يجعل من الأهداف التي ناضل من أجلها المرّاش في ستينيات القرن التاسع عشر وبداية سبعينياته، مهمات راهنة تتحدّى الفكر العربي؛ فالتردي في أوضاع حقوق الإنسان العربي، وتوقّع تفاقمه في المستقبل المنظور، وتفاقم التفاوت الاجتماعي وما يرتّبه من شحنات انفجار للأجيال المقبلة، والاستبداد السياسي وانعدام المساواة المواطنيّة، وتردّي أوضاع المرأة العربية، والتخلّف العلمي، وانهيار التوفيقية النهضوية، وطغيان النصيّة الجامدة من جديد، تحدّيات قاسية تواجه الفكر العربي وتضفي الراهنية على ما بدأه المرّاش قبل أكثر من قرن.

لكنّ راهنيّة فكر المرّاش الليبرالي ليس معناها لدينا محاولة اقتباس رؤيته النهضوية بكل خصوصيّتها في حاضرنا من أجل تجاوز المأزق العربي الراهن، إذ إن فكر المرّاش يعتريه كثير من النقص والقصور، ما يرتّب علينا نقده وتجاوزه في ضوء متغيّرات التطوّر، على الرغم من الاعتراف بأهميته التاريخية وراهنية كثير من أطروحاته، ومن هذه الزاوية نسجّل:

١ ـ طغيان المنحى الأدبي في نتاج المرّاش وتذرّر أفكاره وعدم ورودها في سياق منهجي حيث غلبت عليها التورية والرمزية، ما كرّس نخبوية فكره وصعوبة استيعابه واكتناه حقيقة أهدافه ومراميه.

٢ ـ التصوّر الذي يطرحه المرّاش للدولة المثاليّة والحكم المثالي لم يحدّد كيفية السلوك إلى تحقيقه، ونوع الرقابة التي يجب أن تمارس على السياسة لضمان تقيّدها بالصالح العام. أما إقحام أكثرية الشعب في السياسة، والاعتراف بدورها، فيبقى غامضاً وملتبساً، إذ إنه لا يطالب صراحة بالاقتراع الشعبي، ولا يوضح المنحى الذي بواسطته يمكن إيصال صوت الأكثرية الشعبية إلى قاعات السياسة.

٣ ـ يبقى مفهوم الوطن من المفاهيم الملتبسة لدى المرّاش، حيث تلتبس الحدود الفاصلة عنده بين الانتماء إلى «الوطن» بمعناه الإقليميّ الضيّق: حلب؛ أو بمعناه الأوسع: سوريا؛ والوطن بصيغته الثقافيّة الحضارية: الأمّة العربية؛ أو بوجهه الجغرافي الأوسع: الشرق.

٤ ـ اقتصار المساواة لدى المرّاش على الحقوق السياسيّة من دون الاجتماعيّة، وبقاء دعوته إلى إنصاف الفقراء في حدود المناشدة والحضّ على الإحسان، من دون أن تتعداهما إلى المطالبة بقوانين وتشريعات اجتماعية عادلة، مع أن الغرب كان قد تقدّم في هذا الاتجاه في زمن المرّاش. ولعلّ انتماءه إلى أسرة نبيلة وثريّة، حال دون تجاوزه

الطرح الإنساني إلى الطرح الاشتراكي الغريب عن الفكر العربي في عصره.

٥ ـ لم تأخذ دعوته إلى فصل الدين عن الأغراض السياسية، الشكل المنهجي الواضح الذي اتخذه لدى الشدياق والبستاني وأنطون، وقد يكون مردّ ذلك إلى بقاء حلب في منأى عن النزاعات الطائفيّة الواسعة التي عصفت بلبنان ودمشق.

٦ ـ على الرغم من مناداته باحترام المرأة، لم يصل المرّاش في تفكيره بصددها إلى التحرر من الأفكار السائدة في عصره، والتي تعاملت مع المرأة على أساس دونيّتها وقصورها وعدم الاعتراف بمساواتها مع الرجل، ورهنها بدورها في المنزل والأسرة دون سواهما.

في **خاتمتها**، أمِلَت الدراسة أن تشكِّل إسهاماً في البحث في أسباب إخفاق النهضة العربيّة والإمكانات المتاحة أمامها في المستقبل، من خلال العودة إلى الجذور والبدايات التي يشكّل المرّاش وجهاً بارزاً من وجوهها.

الملحــق

أضافت الدراسة أخيراً نموذجين من كتابات المرّاش الليبرالية: يقدِّم **الأول** صورة عن تفكيره الفلسفي والعلمي، يثبت ريادته في تلقّف الفكر الداروينى قبل شبلي الشميّل؛ أما **الثاني** فيوضح طبيعة تفكيره الوطني ورأيه في مقوِّمات الوطن وأهميّة الوحدة الوطنيّة لتقدُّم العرب ونمائهم وعزتهم.

مقدمـــــة

اختياري «الفكر الليبرالي عند فرنسيس المراش» موضوعاً لأطروحتي جاء نتيجة تأمّلاتي في التحوّلات العالميّة في نهاية القرن العشرين وواقع العرب الراهن وتخلّفهم عن حداثة العصر، وفي الدور الذي يمكن أن يضطلع به الفكر الفلسفي وفكر النهضة العربيّة على وجه التحديد في تضييق الفجوة بين هؤلاء وبين العالم المتقدّم. وقد قادتني هذه التأمّلات إلى أن الليبراليّة هي سمة التحوّل الأساسيّة لعصرنا، حتى أنها بدت منذ الثمانينيات من القرن العشرين وكأنها الخيار الوحيد أمام شعوب العالم للتقدم والارتقاء والأمن السياسي والاجتماعي. فقد ذكر **تقرير التنمية البشريّة لعام ٢٠٠٢**، أن العالم حقّق في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين تقدماً هائلاً في الحريّات السياسيّة، وأصبح أكثر ديمقراطية من أي وقت مضى[١]. وركّز التقرير على دور الحريات الديمقراطية في التنمية البشريّة، فرأى أنه لا يمكن تحقيق التنمية البشريّة للجميع إلا عندما تكون هناك نظم حكم خاضعة تماماً للمساءلة من جانب جميع الناس، وعندما يستطيع هؤلاء المشاركة في الحوار والقرارات التي تشكّل حياتهم، فالأنظمة الديمقراطية كانت الأكثر استقراراً، فيما كانت الحروب أكثر شيوعاً وأعلى كلفةً في الأنظمة غير الديمقراطية[٢].

هذا التحوّل العالمي باتجاه الليبراليّة تمثّل في الوطن العربي في تقدم إشكاليّة الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي على غيرها من الإشكاليّات، حيث توالت الندوات العربيّة المخصّصة لإشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان في العالم العربي؛ فعقدت في الثمانينيات والتسعينيات ندوات عدة تناولت المسألة

(١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٢)، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣.

الديمقراطية والخيار الديمقراطي، في المغرب وقبرص وعمّان والقاهرة وأكسفورد ومونتريال[٣]. وصدر في العقدين الماضيين، عدد من المقالات في الصحف والدوريات العربية، وعدد كبير من الأبحاث والدراسات في الديمقراطية والليبرالية. لكن، على الرغم من هذه التحوّلات والدراسات، بقيت الديمقراطية همّاً نخبوياً، إذ لا يزال الوطن العربي يعاني تردّي الحريات السياسيّة والاجتماعيّة والفكرية. فقد أشار موجز **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣** إلى أن «تحدّي التنمية، متمثّلاً في تجاوز النواقص الثلاثة في المعرفة والحرية وتمكين النساء، ما زال جد خطير، بل ربما ازداد التحدّي خطورة وبخاصة في مضمار الحريات»[٤]. ورأى الموجز أنه تحقق بعض التقدم في مضمار نهوض المرأة، وعلى صعيد تداول السلطة في بعض البلدان العربية، وبدت ملامح لبداية الوعي بضرورة الإصلاح، ولكن «قلّل من هذه الإنجازات إخفاقات أخرى وبخاصة في مجال حرية الرأي والتعبير»[٥]، إذ إن أكثر من سبعين في المئة من قنوات التلفزيون العربية، هي تحت إشراف الدولة التي تملك بدورها وكالات الأنباء، بينما يتميّز الخطاب الإعلامي في الوطن العربي بصورة عامة، بتدخل الحكومات في وسائل الإعلام لأغراض الدعاية السياسية[٦].

ترافق تردّي الحريات في العالم العربي مع تردّي التنمية الإنسانية في المستويات الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافيّة كافة، فمجمل الناتج الاقتصادي المحلّي العربي في نهاية القرن العشرين، وهو نحو ٦٠٤ مليار دولار، يتعدّى بالكاد ناتج دولة أوروبية واحدة مثل إسبانيا (٥٥٩ مليار دولار)[٧]. وهناك ٦٥ مليون عربي راشد ما زالوا أمّيين، ولا يستخدم الإنترنت إلا ٠,٦ في المئة فقط من العرب، ولا يرقى الإنفاق على البحث والتطوير الثقافي إلى سبع المعدّل العالمي، ونسبة البطالة (٥ في المئة) هي الأعلى في الدول النامية[٨].

---

(٣) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/ فبراير ١٩٩٣)، ص ٣٣.

(٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣)، الموجز، ص ١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٨) انظر التصريحات الصحافية، في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢: خلق الفرص للأجيال القادمة** (نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٩. وتجدر الملاحظة أن هذه الأرقام في تغيّر دائم، فقد ذكر **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٤**، أن ٢,٨ في المئة من العرب يستخدمون الإنترنت. انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٤: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع** (نيويورك: =

ويعاني الوطن العربي تدني الإنتاج المعرفي إلى حدوده الدنيا بالنسبة إلى حجم السكان بالمقارنة مع الدول الأخرى[٩]، كما تعاني ترجمة الأعمال الأجنبية إلى العربية القصور والشح[١٠]، فإسبانيا وحدها تترجم كل سنة عدداً من الكتب يعادل ما تُرجم إلى اللغة العربية خلال الألف سنة الماضية[١١]. وبالإجمال بلغت قيمة دليل التنمية البشرية عام ٢٠٠٠ في الدول العربية ٠,٦٥٣، وهو رقم متدنّ حتى بالنسبة إلى الدول النامية ٠,٦٥٤، وبعيد جداً عن العالم المتقدّم ٠,٩٣٠[١٢].

ثمة مأزق نهضوي إذاً وقف الفكر العربي إزاءه موقفاً ملتبساً متردداً، يترجّح بين استعادة المقولات التراثيّة في السياسة والعقل والحرية، وبين التوجّه المرتبك نحو الحداثة، فلم تُحسم أية إشكاليّة من الإشكاليّات التاريخية، من إشكاليّات القوميّة والوطن والدولة الحديثة والحرية والديمقراطية والعلمانية والمساواة السياسية والاجتماعيّة، إلى إشكاليّات العلاقة مع الآخر، والموقف من الغرب، ودور العقل والدين في الحياة الإنسانية؛ فهذه الإشكاليّات التي طرحها فكر النهضة العربيّة لا تزال مطروحة الآن، حتى أن هناك مَن يرفض مبادئ وقيم هذا الفكر، باعتبارها قيماً ومبادئ غربيّةً لا تتلاءم مع مجتمعاتنا وتاريخنا وحضارتنا[١٣]، أو من عاد عودة مأمونة إلى الشرع باعتباره يملك وحده الإجابة الحاسمة عن سؤال الحداثة[١٤].

هذا المأزق النهضوي العربي اقتصادياً وسياسياً وعلمياً وفكرياً، هو الذي جعلني

= البرنامج، ٢٠٠٤)، ص ١٨٣، وأشار تقرير البنك الدولي للعام ٢٠٠٣ أن معدل البطالة في منطقة الشرق الأوسط بلغ ١٥ في المئة في المتوسط. انظر: مهيوب غالب أحمد، «الإصلاح الديمقراطي العربي بين برامج الداخل ومشاريع الخارج،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٤ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٥)، ص ١٥٢.

(٩) انظر البيان الصحافي، في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة**، ص ٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(١١) انظر التصريحات الصحافية، في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢: خلق الفرص للأجيال القادمة** ص ٣٤.

(١٢) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢**، ص ١٥٢.

(١٣) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» في: بومدين بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٨٤، وراشد الغنوشي، في: **العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة**، حوارات أجراها علي العميم (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٤) محمد عابد الجابري، «التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري،» ورقة قدمت إلى: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠١)، ص ٨٣٧.

أتوجّه نحو فكر النهضة العربية من أجل التأسيس لليبراليّة عربيّة يمكن أن تضع حداً لأزمة العرب التاريخيّة. وينبغي ألا يفسر توجّهي هذا أنني سأجد في فكر النهضة العربيّة الحل الناجز لكل أزماتنا الراهنة، فعالم اليوم أكثر تعقيداً من عالم القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والتحديات التي يطرحها لا يمكن أن تواجه بأفكار النهضويين مهما كانت من الذكاء والعبقرية. ما أقصده من هذا التوجّه هو استئناف الإشكاليّة المركزيّة في فكر النهضة العربيّة، إشكاليّة الحريّة باعتبارها الشرط الأساسي والأولي للتمدن والنهضة[١٥]. ثمة انقطاع طاول هذه الإشكالية النهضوية لدى أيديولوجيات القرن العشرين التي حاولت القفز فوقها، على أساس أن التنمية ممكنة في غياب الحرية، وأن الديمقراطية ليست شرطاً للنهضة، وأن الأولويّة في واقعنا العربي هي للقضايا الاجتماعيّة والقوميّة. وقد ظلّ بعض الأيديولوجيين العرب على هذا الاعتقاد حتى آخر القرن العشرين، على الرغم من كل الإحباط والفشل اللذين مُني بهما، ففي رأي برهان غليون أن المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي ليست مشكلة الحرية بل «إن المشكلة الأساسيّة الكبرى الآن، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن، أي العمل، لملايين الناس الذين ترميهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم»[١٦]. هذا التأجيل لشرط الحرية يشكّل تراجعاً عن فكر النهضة العربية، وهو الذي جعل العرب بعد قرنين على بدء نهضتهم، على ما هم عليه من تخلّف اقتصادي وسياسي واجتماعي وثقافي، فقد ضحّوا بالحرية من أجل التنمية، وكانت النتيجة خسارة الاثنين على السواء.

من هنا جاء توجّهي نحو دراسة الليبراليّة في فكر النهضة العربية الذي وضع تصوّرات ومبادئ وقيماً كانت لتؤسّس، في ما لو تمّ البناء عليها وتطويرها، لنهضة عربيّة راسخة في الحاضر والمستقبل. إن دراسة هذا الفكر دراسة جادة وموضوعية يمكن أن تسهم إسهاماً فعلياً في نهضتنا المعاصرة. ومن هنا أيضاً جاء اختياري دراسة الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش لما له من أهمية خاصة؛ فهذا الأديب والمفكر النهضوي، الذي لم يُدرس فكره الليبرالي دراسة جامعيّة شاملة، طرح أفكاراً رائدة

(١٥) هذا التصوّر هو ما شدّد عليه بعض الباحثين في السنوات الأخيرة، من هؤلاء ناصيف نصار. انظر: ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٤٢، وعبد العزيز الدوري، «الهوية الثقافية العربية والتحديات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ١٥.

(١٦) برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو،» في: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٢.

في الحرية والمساواة والعدل الاجتماعي والحكم، لا تزال في أكثرها راهنة وقابلة للاستنارة بها من أجل تقدّم وارتقاء الوطن العربي، حيث حرية الرأي والتعبير مقموعة، والتفاوت الاجتماعي يزداد فداحة، والعصبيات الطائفية والعشائرية والقبلية تطغى من جديد على المشاعر الوطنية والقوميّة، والمجتمع المدني يتعثّر قيامه إزاء المجتمعات الأهلية وروابطها المتخلّفة واللامدنيّة، والتمييز في الحقوق السياسية والمدنية بين المواطنين، سمة عامة للأنظمة العربية، والمرأة العربية تعاني الأُميّة والحرمان والعنف[١٧]. كما إن التنمية الاقتصادية لا تزال تتعثر، فالوطن العربي يستورد ٧٥ في المئة من غذائه من الخارج، و٩٠ في المئة من سلاحه من الخارج، و٩٥ في المئة من علومه الحديثة وتقنياتها من الخارج[١٨]. أجل لا يزال فكر المرّاش راهناً في وقت يتمّ فيه تغليب النقل على العقل، والتعصّب على التسامح، والتكفير على التفكير، والرؤية المنغلقة والأصوليّة للدين على الرؤية المنفتحة والعقلانيّة، والتفسير الفقهي والخرافي للكون والمجتمع والإنسان على التفسير العلمي[١٩]، ويعاد ربط الفكر بالشريعة من جديد بعد أكثر من قرن على علمانيّة بطرس البستاني وفرنسيس المرّاش وفرح أنطون.

لقد حاولت في دراستي الابتعاد عن الأحكام الأيديولوجيّة التي تفسر أفكار النهضويين تفسيرات معاصرة، هي في الواقع بعيدة عن تفكيرهم، مغايرة لها. وهذا ما حصل لدى كثيرين من الباحثين في فكر النهضة العربية في السنوات الأخيرة. من هؤلاء محمد عابد الجابري الذي رأى أن شعار العلمانيّة إنما طرحه مسيحيّون من الشام في منتصف القرن التاسع عشر في ارتباط عضوي مع شعار الاستقلال عن الترك، وأن مفاهيم العلمانية والاستقلال والوحدة العربيّة، ارتبطت ارتباطاً عضوياً «لتعني شيئاً واحداً هو قيام دولة عربيّة في المشرق غير خاضعة للسلطنة العثمانيّة»[٢٠]. فإذا كان من الصحيح أن مسيحيّي الشام هم أول من طرحوا شعار العلمانيّة، إلا أنّه من الخطأ ربط

---

(١٧) ٥١,٢ في المئة من النساء العربيّات أميّات حيث ورد في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣)، ص ٣٢١.

(١٨) حسن حنفي، «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٤١.

(١٩) انظر البيان الصحافي، في: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة**، ص ٦، حيث أشار إلى أن المؤلفات الأكثر رواجاً في معرض الكتاب الدولي في القاهرة هي الكتب الدينية.

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١١١.

هذا الشعار بأي خلفية قومية، وهذا ما نبّه إليه عزيز العظمة الذي رأى أن ليس ثمة صلة مباشرة أو غير مباشرة بين العلمانية العربية والقومية العربية[٢١]، وز.ل. ليفين الذي اعتبر من الخطأ المبالغة في عمق الأماني القوميّة وقوّتها لدى العرب في المقاطعات الآسيوية من الإمبراطورية العثمانية، فوعي الوحدة العثمانية للسكان، كان راسخاً بدرجة شديدة القوة في هذه المقاطعات، ولم تتشكّل آمال العرب القوميّة في ذلك الوقت إلا في إطار نزعة الجامعة الإسلاميّة والنزعة العثمانيّة[٢٢].

وكذلك ذهب الجابري إلى أن بطرس البستاني إنما كان يهدف إلى الانفصال عن «الخلافة» والاستقلال عن الأتراك[٢٣]، في حين أن هذا الافتراض مغاير لأهداف البستاني الذي كان يكتب كمواطن عثماني، ولم يكن في ما يقوله أي تلميح إلى رغبة في التخلّي عن الولاء للسلطان[٢٤]؛ فالجمع بين الوطنيّة المحليّة السورية، والمواطنة العثمانية التي قامت في الأساس على التعدّد القومي والأَثني والديني، هو الطابع الغالب على المثقفين السوريين المسيحيّين مثل بطرس البستاني وفرنسيس المرّاش وأحمد فارس الشدياق وناصيف اليازجي وأديب اسحق وفرح أنطون، ولم يكن الخطاب السياسي لهؤلاء مختلفاً عن الطابع العام للتقدميين العثمانيين[٢٥].

وخلط بعض الذين درسوا فكر النهضة العربية بين العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، وبين الإلحاد. من هؤلاء علي محافظة الذي رأى أن فرح أنطون تأثر بالفكر الفرنسي الملحد، ورأى في العلم الأساس في بناء الفرد والمجتمع باعتبار أن الدين بدائيّ بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطوّر الإنسان، وأن أحمد فارس الشدياق وإبراهيم اليازجي وبطرس وسليم البستاني وأديب اسحق وفرنسيس المرّاش، ساروا في هذا الاتجاه العلمي العلماني[٢٦]. والحقيقة أن جميع هؤلاء لم يكونوا ملحدين، أو علمانيين علمويين، وإنما كانوا ينادون بتقديم الرابطة الوطنيّة على الروابط الطائفيّة وبفصل الدين عن السياسة.

---

(٢١) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٢٩.

(٢٢) ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢٣) الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص ٩٦.

(٢٤) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١٢٩.

(٢٥) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٢٨.

(٢٦) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

ومن الذين درسوا فكر النهضة العربية من تصوَّر أن الاشتراكية كانت بين أهداف نهضويّي القرن التاسع عشر، فسامي الكيالي رأى أن فرنسيس المرّاش ذو نزعة اشتراكية[٢٧]. وذهب عماد الصلح إلى أن الشدياق «له شطحات ثوريّة تصل إلى حدود الثورة الاشتراكية»[٢٨]. وكذلك رأى فواز طرابلسي وعزيز العظمة في تقديمهما للأعمال المجهولة لأحمد فارس الشدياق، أن الشدياق هو «أول عربي يعتنق المذهب الاشتراكي ويذهب به إلى أبعد حدود الالتزام»[٢٩]. والواقع أن المرّاش والشدياق كانا بعيدين عن التفكير الاشتراكي، فإن **الأول** وقف موقفاً سلبياً من كومونة باريس[٣٠] الثاني قال في معرض تعليقه على هذه الكومونة: «كنت من أشد المنكرين على هؤلاء العتاة تواطؤهم على مشاركة الأغنياء في أموالهم»[٣١]. أما قول الشدياق والمراش بإنصاف الفقراء والمحرومين، فيستند إلى المبادئ الدينيّة الداعية إلى الرحمة والإحسان، وليس إلى إلغاء الفوارق الطبقيّة الذي تنادي بها الاشتراكيّة.

لقد تجنّبتُ الانسياق إلى مثل هذه الأحكام غير الدقيقة، وعملت على دراسة المفاهيم والمفردات الليبرالية عند فرنسيس المرّاش وتحليلها، وتحديد المضامين والدلالات التي تنطوي عليها في إطارها التاريخي، مقارناً بينها وبين المفاهيم والمفردات الواردة في نصوص معاصريه، من أجل تحديد موقعها في الفكر العربي الحديث، ومدى جدّتها وأصالتها بالنسبة إلى هذا الفكر. وحاولت جهدي قراءة المرّاش قراءة موضوعية، لا قراءة أيديولوجية تسبغ عليه ما لا يتناسب في الحقيقة مع أهدافه ومراميه، ساعياً إلى تفهّم هذه الأهداف والمرامي، كي لا أحمِّل نصوصه ما لا تحمل. وراعيتُ كذلك المنحى التطوّري في فكر المرّاش وارتباطه بالمحطات الأساسيّة في حياته، من أجل تحديد الثابت والمتحوّل في تفكيره الليبرالي.

بهذه المنهجيّة، ومن أجل استئناف حركة التفكير الليبرالي في الفكر العربي من اللحظة التاريخية التي توقف فيها أو انكفأ وتراجع، انكببتُ على دراسة فكر المرّاش باعتباره محطةً أساسيّة في الفكر الليبرالي العربي. لكنّني لم أكن مقدراً في البداية حجم

---

(٢٧) سامي الكيالي، **الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ٤٤.

(٢٨) عماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٠٩.

(٢٩) فواز طرابلسي وعزيز العظمة، **أحمد فارس الشدياق**، سلسلة الأعمال المجهولة (بيروت: دار رياض الريس، ١٩٩٥)، ص ٣١.

(٣٠) فرنسيس المرّاش، «تفسير مقال سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٦١٩.

(٣١) طرابلسي والعظمة، المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

المصاعب التي ستواجهني في أكثر من مجال، فمؤلّفات المرّاش المطبوعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لا يوجد سوى النزر القليل منها في مكتبات بيروت الجامعيّة، باستثناء المكتبة الشرقيّة التي تضم أكثرها، لكنّها لا تسمح بتصويرها. أما الدراسات التي أرّخت لفرنسيس المرّاش ـ باستثناء رسالة قدّمها مجيد صوايا إلى معهد المعلمين العالي في الجامعة اللبنانية سنة ١٩٦٧، وبعض الدراسات الحديثة العهد والتي لا تتناول سوى جوانب محددة من فكر المرّاش ـ فتكتفي بسرد سيرة حياته وذكر بعض مؤلّفاته، وغالباً ما تتضارب في ما بينها سواء لجهة تاريخ ولادة الكاتب وتاريخ وفاته، أو لجهة مكان وتاريخ طبع مؤلّفاته.

كان عليّ، والحالة هذه، أن أبذل جهوداً كبيرة للحصول على مؤلّفات المرّاش كاملة، والاطّلاع على الكتابات التي أتت على سيرته، ومقارنتها والتدقيق فيها، بغية استخلاص الحقيقة. أما الصعوبة الكبرى التي واجهتني، فهي أن المرّاش ليس فيلسوفاً عبّر عن آرائه الفلسفية والسياسية والاجتماعية من خلال منهج فلسفي محكم، بل هو أديب وشاعر تضمّنت مؤلّفاته أفكاراً فلسفيّة في السياسة والمجتمع والإنسان، يجب تحديدها ومقارنتها بفكر معاصريه من أجل الوقوف على منحى تفكيره الليبرالي.

وكان لا بدّ في هذه الحالة من جمع الأفكار والآراء المتناثرة في مؤلّفات المرّاش، والتي قد تتناقض أحياناً في ما بينها، ويعبَّر عنها أحياناً بصورة رمزيّة لا تخلو من التورية والغموض، وربطها ببعضها وتعيين السمات العامّة التي تميّزها، من أجل إعادة بنائها وفقاً للرؤية الفلسفية للمؤلّف.

هذه الأفكار والآراء تشكّل مادة للدراسة الفلسفية، وإن تكن قد وردت في سياق أدبي، فليس ثمة فصل قاطع بين الأدب والفلسفة اللذين يعبّران، وإن بدرجات مختلفة وأساليب متباينة، عن المسائل والإشكاليّات التي تواجه الفكر الإنساني في تطوّره وتحوّله عبر التاريخ. ولأن الفلسفة هي إحدى نشاطات الفكر الإنساني المتعدّدة والمتنوعة، وعلى تماس وتواصل مع بقيّة نشاطاته، باعتباره المنتج الفعلي للأفكار والآراء والمبادئ، ولأن الفعل الفلسفي حاضر بصورة وبأخرى في فكر المرّاش من خلال الأفكار والآراء التي نادى بها ودافع عنها، توجهت إلى دراسة هذا الفكر كي لا يبقى حكراً على الدراسات الأدبية والأيديولوجيّة وتفسيراتها التي تحمّل الفكر النهضوي، أحياناً كثيرة، ما ليس وارداً في أهدافه وتطلّعاته.

القسم الأول

عصر فرنسيس المرّاش وحياته وآثاره

الفصل الأول

عصر فرنسيس المرّاش

أولاً: السلطنة العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٤) وبين المرحلة التي عاش فيها والتي يمكن اعتبارها مرحلة مفصليّة في تاريخ السلطنة العثمانية، فهذه المرحلة بالذات شهدت بدايات تشكل الدولة المحدثة[١]، وبروز التوجه الليبرالي المتمثل في مشاريع الإصلاح السياسي والإداري والقضائي المعروفة بـ «التنظيمات العثمانية» الهادفة إلى الرد على التحديات التي بدأت تواجهها السلطنة منذ القرن السابع عشر، والتي تعاظمت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع تفاقم المطامع الاستعمارية والهزائم العسكرية أمام الدول الأوروبية ومخاطر الاحتلال والتفكيك والتجزئة، التي بات يشكلها نفوذ العصبيات المحلية والانتفاضات الشعبية والحركات الاستقلالية، فكان لا بد أمام السلطنة كي تحافظ على بقائها واستمرارها من أن تعيد النظر في أنظمتها الاقتصادية والعسكرية والقضائية والضرائبية. لقد وصلت إلى مفترق حاسم في تاريخها، فهي إما أن تنتمي إلى العالم الحديث، أو تفنى كما رأى فريق من دعاة الإصلاح العثمانيين[٢].

مهدت الأفكار الغربية التي تعرّف إليها هذا الفريق للقيام بخطوات إصلاحية تهدف إلى دفع الإمبراطورية العثمانية في اتجاه التحول إلى دولة مركزية حديثة قوامها

---

(١) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٥.

(٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٦٢.

جيش حديث ونظام تشريعي وإداري حديث في جميع أنحاء الإمبراطورية، يكون قائماً على مبدأ المساواة بين جميع المواطنين، فأقدم السلطان عبد المجيد بن محمود الثاني عام ١٨٣٩ على إصدار أول بيان عام لمبادئ الإصلاح عرف بـ «خط كلخانة» استهدف تحويل الدولة من سلطنة إسلامية إلى سلطنة يكون فيها أتباع جميع الأديان أعضاء متساوين في جسم الجماعة السياسي ومشتركين معاً في شعور الولاء الوطني.

نص القرار على أن تؤمن مؤسسات الدولة الجديدة ضمانات لرعاياها على حياتهم وشرفهم ورزقهم، وعلى قيام نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها، ونظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة. وفي عام ١٨٥٦ أصدر السلطان بياناً إضافياً عُرف بـ «خط همايون» ثبت فيه جميع الضمانات الممنوحة بموجب القرارات السابقة وجميع الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة التي لم تكن قد منحت لهم من قبل. وصرح البيان بأنه من الآن فصاعداً لن يكون ثمة أي تمييز قائم على الدين أو اللغة أو العرق، في توزيع وظائف الدولة، أو الدخول إلى المدارس الحكومية، أو دفع الضرائب أو الخدمة العسكرية[٣].

إن قراءة «خط كلخانة» و«خط همايون» تشير إلى الرغبة في إنشاء إدارة جديدة تستوعب التنوع الملي على قاعدة المساواة الحقوقية بين الملل في الإدارة والقضاء والجيش والتعليم، وعلى قاعدة التوفيق بين مصالح «الملة» و«الوطن» في إطار التبعية العثمانية الواحدة[٤]، كما تشير كذلك إلى العمل من أجل التحديث على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كافة؛ فقد أدرك العثمانيون المنورون أن لا مجال لوقف التدهور المستمر من دون اقتفاء بعض أسس ومبادئ الحداثة الغربية، حتى أن ز.ل. ليفين اعتبر أن «انحطاط الإمبراطورية العثمانية نفسه هو الدافع إلى «أوربتها» أي إلى عملية تحويلها إلى دولة حديثة»[٥].

ووُجهت التنظيمات الحديثة بمعارضة قوية من قبل الملتزمين والمقاطعجيين الذين وجدوا فيها حداً لنفوذهم، ومن قبل الحرفيين الذين اعتبروها مصدر خلل للحياة الحرفية المدينية[٦]، كما لقيت معارضة الملل غير الإسلامية التي رأت فيها انتقاصاً من الحكم الذاتي الذي كانت تتمتع به، إضافة إلى معارضة رجال الدين المسلمين الذين

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤) كوثراني، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٥) ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٣.

(٦) كوثراني، المصدر نفسه، ص ٨٥.

رفضوا تطبيق قوانين غير مستمدة من الشريعة الإسلامية، ومعارضة بعض رجالات الدولة الذين اعتبروا أن «استمرار التنظيمات بالشكل الذي آلت إليه يشكل خطورة على أمن الدولة العثمانية وسيادتها»[٧].

ولكن التنظيمات ترافقت رغم كل تلك المعارضة مع بروز توجه حداثي في السلطنة العثمانية، فكان ذلك مناسبة لانتشار أفكار التنوير في سوريا في منتصف القرن التاسع عشر[٨]؛ فقد شهدت في أواسط ذلك القرن حركة ثقافية ناشطة أسهمت فيها الإرساليات التبشيرية الغربية التي اشتد نشاطها في أربعينيات القرن التاسع عشر، إسهاماً مركزياً، ففتح المبشرون المسيحيون المدارس والمؤسسات في سوريا وفلسطين[٩] وساعد هؤلاء على «جذب المسيحيين المحليين إلى تعلم القراءة والكتابة، وعلى انتشار اللغات الأوروبية. وكانت لهم المبادرة أحياناً في مشروعات ثقافية، وبخاصة في إنشاء أول جمعية تنويرية في البلدان العربية»[١٠] وهي «الجمعية السورية» التي أنشئت عام ١٨٤٧ في بيروت بمساعي المرسل وليم طومسون أول رئيس لها[١١]، وأسس اليسوعيون «الجمعية الشرقية» سنة ١٨٥٠ في بيروت، وأنشئت سنة ١٨٥٧ في بيروت «الجمعية العلمية السورية» التي أعيد تأليفها سنة ١٨٦٨، وضمت أعضاء من جميع الطوائف. ويتبين من الخطب والقصائد التي تليت في هذه الجمعية أن أصحابها لم يقصدوا مجرد إلقاء تقارير علمية «بل إن غايتهم تعدت ذلك إلى وجوب الاعتراف بولوج عصر الحضارة الحديث بكل وجوهه المتعددة»[١٢].

وكانت مرحلة التنظيمات كذلك مرحلة تحول تاريخي مهم في الثقافة العربية في سوريا، فأنشئت في بيروت المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين عام ١٨٤٨، والمطبعة السورية لصاحبها خليل الخوري عام ١٨٥٧، ومطبعة المعارف للبستاني عام ١٨٦٧، والمطبعة الأدبية لخليل سركيس عام ١٨٧٤[١٣].

---

(٧) قيس العزاوي، **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، دراسات تاريخية (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤)، ص ٦٦.

(٨) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٤٧.

(٩) فلاديمير لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث** (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، ص ١٥٧.

(١٠) ليفين، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١١) يوسف قزما خوري، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣** (بيروت: مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢٣.

(١٢) **أعمال الجمعية العلمية السورية، ١٨٦٨ ـ ١٨٦٩: مجموعة العلوم**، إعداد وتحقيق يوسف قزما خوري (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)، ص و.

(١٣) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

وفي هذه المرحلة بالذات أصدر رزق الله حسون **مرآة الأحوال** عام ١٨٥٥ في استانبول، وخليل الخوري **حديقة الأخبار** في بيروت عام ١٨٥٨، وأحمد فارس الشدياق **الجوائب** في الآستانة عام ١٨٦٠، وبطرس البستاني **نفير سورية** في بيروت عام ١٨٦٠.

وحصل تطور مهم أيضاً في مرحلة التنظيمات على صعيد التعليم، فبحلول سنة ١٨٦٠ كان المبشرون الأمريكيون «قد أسسوا ثلاثاً وثلاثين مدرسة تضم نحو ألف تلميذ، خمسهم تقريباً من البنات»[١٤] وتوج هؤلاء عملهم في ميدان التربية والتعليم بإنشاء «الكلية السورية الإنجيلية» سنة ١٨٦٦ في بيروت. وأنشأ اليسوعيون مدارس في بيروت سنة ١٨٣٩، وغزير سنة ١٨٤٣، وزحلة سنة ١٨٤٤، ودمشق سنة ١٨٧٢، وحلب سنة ١٨٧٥[١٥].

وكذلك أسس الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس واللّعازاريون والموارنة مدارس في ستينيات القرن التاسع عشر في بيروت وعين طورة ودمشق.

وتميزت مرحلة التنظيمات بتوجه حثيث نحو تحديث اللغة العربية والترجمة والتأليف العلمي، فترجم بطرس البستاني **التوراة** سنة ١٨٤٨ وألّف قاموسَيْه **محيط المحيط** و**قطر المحيط** من أجل تحديث قواميس اللغة العربية وتعميم تعليمها وتيسيره على الخاصة والعامة، حتى يتمكن أبناء الوطن من التقدم في الآداب والمعارف والتمدن تحت لغتهم الشريفة، كما يذكر البستاني في مقدمة **محيط المحيط**. ثم أصدر بطرس البستاني سنة ١٨٧٠ مجلة **الجنان** التي ركزت على المبادئ الوطنية ومراعاة الصالح العام، وعلى التمدن وتغيير الهيئة الاجتماعية نحو الأحسن والأفضل[١٦].

وتميزت مرحلة التنظيمات أيضاً ببروز اتجاه تنويري ليبرالي في تركيا تجسد في أواسط الستينيات من القرن التاسع عشر بتشكيل حركة بين الضباط والموظفين والمثقفين الأتراك عرفت بـ «العثمانيين الجدد». وقد طرحت هذه الحركة مبادئ تنويرية[١٧]، وكانت على علاقة وطيدة بالمنورين العرب الذين حظوا برعايتها وحمايتها[١٨].

---

(١٤) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، قدم له نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٦])، ص ١٠٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(١٦) خوري، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣**، ص ١١٩ ـ ١٣٥.

(١٧) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٦١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ومن أهم ملامح حقبة التنظيمات في بلاد الشام بروز جيل النهضويين المتنورين المتمثل في ناصيف اليازجي وابنه إبراهيم، وبطرس البستاني وابنه سليم، وأحمد فارس الشدياق، فقد أسهم هؤلاء إسهامات أساسية ومركزية في اللغة والأدب والفكر والسياسة، ما شكل تحولاً نوعياً في الثقافة العربية الحديثة.

في هذا الإطار التاريخي العام ندرس المجتمع الحلبي في القرن التاسع عشر، البيئة المباشرة التي عاش فيها المرّاش وكتب الشطر الأعظم من مؤلفاته ومقالاته، فهذه الدراسة هي مفتاح أساس لفهم فكره وتوجهاته الليبرالية.

ثانياً: حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

حلب هي إحدى أربع ولايات تقاسمت سوريا الطبيعية طيلة التاريخ العثماني قبل عام ١٨٦٤، وهي ولايات حلب ودمشق وطرابلس وصيدا، وبعد إصدار قانون الولايات عام ١٨٦٤، انقسمت سوريا بين ولايتين كبيرتين، حلب ودمشق. امتدت **الأولى** شمالاً حتى عينتاب وديار بكر، بينما انحصر نفوذ **الثانية** في مراقبة الولايات التي ألحقت بها وهي صيدا وطرابلس، إضافة إلى سناجق مباشرة أُتبعت إلى نظارة الداخلية في استانبول، هي: سنجق جبل لبنان، القدس، دير الزور[١٩]. وقد وصف ألفرد مارتينو حلب بقوله: «إنها بنيت على مرتفع صغير قرب نهر قويق، تحيطها أسوار لا تصلح كثيراً للدفاع، وثلاث عشرة ضاحية، تمتد على دائرة قدرها اثنا عشر كيلومتراً. وتقسم المدينة إلى أربعة وعشرين حياً، يقطن الأوروبيون منها أحياء الوسط، شوارعها ضيقة، وبيوتها المبنية من قطع ضخمة من الحجر، مريحة ومزينة بزخارف جميلة من الداخل»[٢٠].

امتازت حلب منذ القرن السادس عشر بمركزها التجاري كنقطة مهمة في طريق المواصلات إلى أوروبا، ومحطة كبرى للطرق الداخلية، بحيث اعتبرت مركزاً مهماً للتجارة الدولية في الإمبراطورية العثمانية وملتقى للمبادلات العالمية بين قارتي أوروبا وآسيا. وكان لفرنسا والبندقية السبق في إقامة صلات تجارية مع حلب، فأسست فرنسا أولى قنصلياتها في هذه المدينة لحماية التجارة والتجار[٢١].

واتسعت في ما بعد علاقات حلب التجارية مع أوروبا، فشملت بريطانيا

---

(١٩) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ٢٧.

(٢٠) ورد في: عائشة الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين** (بيروت: دار الفكر، [١٩٧٢])، ص ١٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

وهولندا وغيرهما من الدول الأوروبية. وكان التجار الأوروبيون يقبضون على زمام الحركة التجارية في حلب حتى أواسط القرن التاسع عشر، حيث أصبح بإمكان التجار الحلبيين الاستعاضة عن وساطة هؤلاء بالاتصال المباشر مع أوروبا.

على الصعيد السياسي كان يحكم حلب، شأن سائر الولايات في السلطنة العثمانية، والٍ تركي يفد إليها وهو يحمل رتبة وزير، أو مشير أو باشا، ويتمتع بصلاحيات مطلقة وأحكام قطعية، فيطلق يده في أموال الأهالي ويمعن في فرض الرشى واستدرار الهبات، ويتشدّد في جباية الضرائب لاسترضاء السلطان وعظماء الدولة وذوي النفوذ في عاصمة السلطنة والحصول على ثقتهم. وكان هذا يلجأ إلى مختلف الأساليب للحصول على المال والهدايا، فكل وجيه ملزم بتقديم الهدية إلى الوالي لدى وصوله إلى حلب، والهدية واجبة على كل وريث يموت عنه مورث غني. وكان بعض الولاة يتقدمون أحياناً بطلبات غير معقولة، فإذا لم تلبَ أمعنوا في التنكيل والظلم والملاحقات. ويروي المؤرخون الكثير من الروايات عن تصرفات الولاة العثمانيين في حلب وفساد حكمهم وابتزازهم لأموال الناس[٢٢]، وقد تعْمد السلطات العليا في بعض الأحيان إلى التحقيق في الشكاوى الموجهة ضد بعض الولاة وعزل من يثبت ظلمه وتجاوزه.

وإلى جانب سلطة الوالي المطلقة، كان قناصل الدول الأجنبية في حلب يحظون بقدر كبير من النفوذ بفعل نظام الامتيازات الذي أعطى هؤلاء الحق في تسهيلات تجارية وإعفاءات جمركية، فضلاً عن الحق في الوصاية على المسيحيين من كاثوليك وأرمن وبروتستانت وأُرثوذكس، وحمايتهم عند الضرورة[٢٣]، وتبعاً لذلك فقد كان في إمكان قناصل الدول الغربية في حلب حماية الملاحقين من السلطة وإخراج المساجين والتدخل في الشؤون الداخلية وإبداء الرأي في تعيين الولاة[٢٤].

المسيحيون والأجانب في حلب

سكن الروم الملكيون التابعون لروما، الذين ينتمي إليهم المرّاش، في المدن حيث مارسوا الصناعة والتجارة، وقد أحرزوا في كلتيهما تفوقاً ظاهراً بفضل حماية

(٢٢) محمد راغب الطباخ، **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، ٧ ج (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٢٣ ـ ١٩٢٦)، ج ٣، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦، وكامل الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، ٣ ج (حلب: المطبعة المارونية، ١٩٢٦)، ج ٣، ص ٣٩٠.

(٢٣) العزاوي، **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، ص ٢٥.

(٢٤) الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، ص ٥٥.

الفرنجة لهم في الأماكن التي تقوم فيها المكاتب التجارية[٢٥]. أما في حلب في القرن التاسع عشر فقد شكّل المسيحيون أقلية بالنسبة إلى المسلمين ولكن عددهم لم يكن ضئيلاً، فقد كان يعادل ربع سكان المدينة في النصف الثاني من ذلك القرن على ما تذكر أكثر المصادر التاريخية المتوافرة. وكان هؤلاء يقطنون في أحياء خاصة، لها بوابات تقفل عشية كل يوم، ما قلل من حوادث السطو والسرقات[٢٦]، ومن هذه الأحياء حي «الصليبة» الذي كان يقطنه أغنياء المسيحيين، والذي تميز بـ «شيوع الروح الغربية فيه، عبر العلاقات التي ربطته على نحو اجتماعي عميق بالجاليات الغربية»[٢٧]، إضافة إلى تميزه بمظاهر الثراء والترف والرفاهية. ويرى كامل الغزي أن هذا الحي تأسس في القرن الخامس عشر وتميز بغنى أهله، فيه «عدة دور عظام ذات بهاء وجمال، يدلان على ثروة أهلها وعلى ما كان عليه تجار حلب من النجاح والرباح والغبطة ورخاء المعيشة في ذلك العهد»[٢٨].

كان المسيحيون الحلبيون يعيشون في شبه عزلة عن المسلمين، ونادراً ما كان يتم الاختلاط بينهم وبين هؤلاء، فكل فريق يخشى الآخر ويحذره. ولعل ذلك يعود إلى نظام الملل العثماني الذي سمح للمسيحيين بتشكيل مجتمعاتهم الخاصة، حيث تمتعوا بنوع من الحكم الذاتي، فانصرفوا إلى التجارة وحصلوا من ورائها على مركز اجتماعي واقتصادي متميز، وتأثروا بحكم علاقاتهم التجارية مع الغرب بالتقاليد والعادات الغربية، ما عمق عزلتهم الاجتماعية في مجتمع إسلامي محافظ ومتمسك بالعادات والتقاليد الإسلامية.

أما الأجانب فقد كانوا يشكلون جالية كبيرة في حلب، تضاءل عددها بعد أن أصبح الحلبيون على اتصال مباشر بالتجار الأوروبيين. لكن عدداً من هؤلاء بقي في المدينة نظراً إلى قرب حلب من الغرب، وكانوا «يمارسون السياسة، إلى جانب مهامهم التجارية، فيمثلون بلادهم قناصل في حلب، ويسهلون الأعمال التجارية في وقت واحد»[٢٩]. وتوطنت الجاليات الإيطالية والفرنسية في حلب، فاشتروا البيوت

---

(٢٥) س. ف. فولني، **ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام**، نقلها إلى العربية إدوار البستاني، منشورات وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة (بيروت: وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، ١٩٤٩)، ج ١، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢٦) الدباغ، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٧) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ٤٩.

(٢٨) الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٢٩) الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، ص ٢٨.

والبساتين وتعاطوا التجارة، واندمجوا في السكان وتوطدت علاقاتهم الاجتماعية والثقافية مع المسيحيين الحلبيين[٣٠] ولعل أسماء بعض الأسر الحلبية تقدم دليلاً واضحاً على استيطان بعض الأجانب في حلب[٣١].

وما وطّد العلاقة أيضاً بين الجاليات الأجنبية والمسيحيين في حلب، تحول النظام الملي العثماني إلى نظام حماية للأقليات «اختلطت فيه المصالح السياسية والاقتصادية للتجار والوكلاء، مع المواقع الوظيفية في القنصليات والسفارات الأجنبية، إذ كانت هذه الأخيرة تمنح البراءات لموظفيها وتراجمتها المحليين وعائلاتهم، بحيث يمكن أن ينعم هؤلاء بالرعاية الفرنسية أو النمساوية أو السويدية أو غيرها من الجنسيات الأوروبية»[٣٢]، وقد بلغ عدد تراجمة القناصل في حلب حوالى ألف وخمسمائة عام ١٧٩٢[٣٣].

ثالثاً: الحركة الفكرية في حلب في القرن التاسع عشر

ثمة اتفاق بين أكثر المصادر التاريخية على أن النهضة التي عمّت بلاد الشام في القرن التاسع عشر، وفي نصفه الثاني بشكل خاص، كان بدءُها في حلب في القرن الثامن عشر[٣٤]ففي أوائل هذا القرن «نهض عدد من المسيحيين في حلب للتعمق في علوم اللغة العربية على يد الفئة الوحيدة التي كانت تملك ناصيتها يومذاك، أعني مشايخ الدين الإسلامي. وقد كتب بعضهم الشعر والنثر الصحيحين بشغف، ومنهم امتدت شعلة الأدب العربي إلى لبنان»[٣٥]. وقد كان لهؤلاء الفضل في النهضة الأدبية في لبنان على ما رأى مارون عبود في كتابه **رواد النهضة الحديثة** حيث يقول: «عن حلب الشهباء أخذ لبنان لغة الضاد»[٣٦].

وحلب رائدة في فن الطباعة العربية، فيها أُنشئت أول مطبعة عربية سنة ١٧٠٢

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣١، وباروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٤٩.

(٣١) الدباغ، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣٢) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٤) يوسف فرج عاد، **الحركة الأدبية في لبنان خلال القرن الثامن عشر** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٨)، ص ٥٩.

(٣٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٧٨.

(٣٦) مارون عبود، **رواد النهضة الحديثة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ١٢٣.

على يد البطريرك أتناسيوس الدباس[٣٧]. وفي القرن التاسع عشر نشطت الطباعة في حلب من جديد، فتأسّست مطبعة بلفني سنة ١٨٣٦، والمطبعة المارونية سنة ١٨٥٧، وقد اقتصر إنتاجها على الكتب الدينية إضافة إلى بعض الكتب المدرسية الأدبية، ثم تأسّست مطبعة الولاية سنة ١٨٦٧، والمطبعة العزيزية بين سنتَي ١٨٧٧ و١٨٧٩.

ونعرف ما للطباعة من أهمية إذا تأملنا في الحال المتردية للواقع الثقافي في العالم العربي في القرن التاسع عشر، والتي نجد وصفاً دقيقاً لها في كتاب **الآداب العربية في القرن التاسع عشر** حيث يقول لويس شيخو: «ومما نقض حبل الآداب في ذلك العهد قلة المدارس يتخرج منها الأحداث. فغاية ما كان يرى منها بعض الكتاتيب الابتدائية ولا سيّما قريباً من أديرة الرهبان. وكان في الحواضر كدمشق وحلب والإسكندرية والقاهرة، مدارس أعلى رتبة لكنها في الغالب كانت محصورة في العلوم الدينية وما يحتاج إلى إتقانها من المعارف اللسانية لمبادئ الصرف والنحو»[٣٨]. أما بالنسبة إلى توافر الكتب فيقول شيخو: «أما الكتب فكانت عزيزة الوجود أكثرها من المخطوطات الغالية الثمن التي لا يحصل عليها إلا قليلون. وكذلك الطباعة العربية كانت إذ ذاك قليلة الانتشار، فإن مطبوعات أوروبة العربية لم يكن يعرفها إلا الأفراد من أهل الشرق، فضلاً عن إنها كانت موضوعة لمنفعة العلماء أكثر منها لفائد الدارسين. أما المطبوعات في الشرق فلم يكن يوجد منها إلا في دار السلطنة العلية وكانت في الغالب تركية»[٣٩].

في هذا الإطار التاريخي وفي ظل التخلف الثقافي السائد في بلاد الشام عموماً، كان التدريس في حلب يعتمد بصورة عامة على المدارس الدينية التقليدية ـ الكتاتيب ـ التي اهتمت بشكل أساس بتعليم مبادئ الدين والقرآن، إضافة إلى بعض مبادئ الخط والحساب. وكان في حلب إلى جانب هذه الكتاتيب مدارس عالية تهدف إلى تعليم العلوم الدينية والشرعية واللغوية من قواعد وفصاحة ومنطق، وما وراء الطبيعة وفقه اللغة والهندسة والفلك. لكن حلب عرفت إضافة إلى هذه المدارس، ذات الطابع الديني الإسلامي، مدارس الإرساليات الأجنبية والمدارس الطائفية الوطنية. فقد

(٣٧) انظر: عاد، **الحركة الأدبية في لبنان خلال القرن الثامن عشر**، ص ٦٠، حيث يذكر أن هذه المطبعة تأسست سنة ١٧٠٦. لكن عائشة الدباغ ترجّح أن التاريخ الصحيح لإنشاء هذه المطبعة هو سنة ١٧٠٢. انظر: الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، ص ٧٧.

(٣٨) لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ٢ ج في ١ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٠)، ج ١، ص ٢.

(٣٩) المصدر نفسه.

وصل الكبوشيون واليسوعيون إلى حلب سنة ١٦٢٥ واستطاعوا أن ينشئوا فيها مراكز لأعمالهم[٤٠] وأسس اللّعازاريون مدرسة في حلب[٤١]؛ وكذلك فعل الآباء الفرنسيسكان بتأسيس مدرسة تره سنتا (الأرض المقدسة) سنة ١٨٥٩، وكانت تدرس العربية والإيطالية والفرنسية بصورة إلزامية، والإنكليزية والألمانية بصورة حرة، ثم أصبحت التركية إجبارية في ما بعد. وكان للرهبنة اليسوعية مدرسة للبنات، وأنشأ البروتستانت مدرسة سنة ١٨٤٨ وأخرى سنة ١٨٥٢. وأسس الروم الأرثوذكس مدرسة سنة ١٨٠٠ كما كان للروم الكاثوليك مدارس عدة في حلب خلال القرن التاسع عشر. أما المدرسة المارونية للذكور فيعود تاريخها إلى سنة ١٦٦٦، وقد أُسّست في حلب بواسطة الخوري أسطفان الدويهي الذي أصبح بطريرك الموارنة سنة ١٦٧٠. درس في هذه المدرسة غالب كهول حلب وشيوخها، وكان عدد تلامذتها سنة ١٨٥٦ بين ٧٠ و٨٠ تلميذاً[٤٢].

عنيت مدارس الإرساليات والمدارس الطائفية بتعليم اللغات الأجنبية كما عنيت بتدريس العربية. وقد نبغ طائفة من أدباء حلب ممّن تعلموا في هذه المدارس[٤٣].

وما يزيد في مكانة حلب ودورها في النهضة الثقافية في بلاد الشام، نبوغ عدد من الحلبيين في القرن الثامن عشر وإسهامهم الكبير في ارتقاء اللغة والأدب العربيين. من هؤلاء المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢) الذي سافر إلى روما وإسبانيا وعاد حاملاً معه كتباً لغوية إلى الشرق، فأسس في حلب المكتبة المارونية التي عززها بألف ومئتي مخطوطة عربية، وأنشأ مجمعاً علمياً ضم أشهر علماء عصره. وكان له الفضل أيضاً في تأسيس المطبعة المارونية في حلب[٤٤].

زادت مؤلفات جرمانوس فرحات وترجماته ومختصراته على المئة كتاب في الدين واللغة والأدب والتاريخ. وقد سعى في تآليفه اللغوية وترجماته ليجعل العربية قريبة المتناول، سهلة التراكيب، سلسة التعابير، بعيدة عن التعقيد. وألّف قاموس **أحكام باب الإعراب عن لغة الأعراب**، فاختصر وأوجز **القاموس المحيط** للفيروزآبادي ليسهل على المطالع[٤٥]، كما ألّف في الصرف والنحو، فانتقى ما رآه ضروريا من

(٤٠) عاد، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤١) انظر: الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، ص ١٠٠، حيث تذكر أنها لم تتمكن من تعيين تاريخ إنشائها.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٤٤) عاد، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

كتب القدماء مهملاً الغريب والممل كي لا يضيع الوقت على الناشئة، وتمكينها من كتابة العربية صحيحة بلا أخطاء[٤٦].

لقد كان لجرمانوس فرحات الفضل الكبير في ترسيخ العربية، وتغلبها على السريانية حتى أصبحت لغة النصارى في عصر غلبت العجمة على العربية، ولهذا استحق أن يقول فيه مارون عبود: «إن لهذا الأسقف المولود في القرن السابع عشر، فضل التأليف في النحو، فهو أول نصراني ألف فيه، بعدما أخذ هذا العلم عن الشيخ سليمان النحوي المسلم في حلب. وله أيضاً فضل أكبر وأهم، إذ صحّح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل، وسائر كتب الموارنة الكنائسية، فعرفت الكنيسة فصاحة العرب»[٤٧].

ونبغ كذلك من تلاميذ المطران فرحات، ومن قافلة الرواد الأوائل نيكولاوس الصائغ (١٦٩٢ ـ ١٧٥٦)[٤٨]، الذي ترك مؤلفات عديدة وديوان شعر. وبالرغم من مجاراته للقدماء في المدح والرثاء، إلا أن أسلوبه جاء سهلاً، سلساً، واضحاً، خالياً من الأخطاء والألفاظ الغريبة، جيد السبك، فأسهم في الحركة الشعرية في لبنان، في فترة استخدمت العامية فيها عوضاً عن الفصحى[٤٩].

ولا بد أيضاً من التوقف أمام الدور الذي لعبه تلميذ آخر من تلامذة جرمانوس فرحات هو عبد الله الزاخر «أبو الحرف المطبعي العربي»[٥٠]، الذي ترك حلب سنة ١٧٢٢ وقدم إلى لبنان، حيث أنجز مطبعته في الشوير سنة ١٧٣٣.

أما المرحلة التي نحن في صددها، أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد كانت مرحلة غنى ونهوض أدبي وفكري، حيث عرفت حلب عدداً من الأدباء والمفكرين الذين أسهموا إسهامات مهمة في حركة التنوير العربية. من هؤلاء:

ـ أنطون الصقال ١٨٢٤ ـ ١٨٨٥.

ـ رزق الله حسون ١٨٢٥ ـ ١٨٨٠.

ـ جبرائيل دلال ١٨٣٦ ـ ١٨٩٢.

ـ نصر الله دلال ١٨٤١ ـ ١٨٨٣.

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٧) عبود، **رواد النهضة الحديثة**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٩) عاد، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٥٠) عبود، المصدر نفسه، ص ٤٧.

ـ ميخائيل دلال ١٨٥٠ ـ ١٨٩٤.

ـ ميخائيل الصقال ١٨٥٢ ـ ١٩٣٧.

ـ كامل الغزي ١٨٥٣ ـ ١٩٣٣.

ـ قسطاكي الحمصي ١٨٥٨ ـ ١٩٤١.

ـ عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢.

تصدى المفكرون الحلبيون في هذه المرحلة لأكثر المسائل التي شغلت الفكر النهضوي العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنادوا، متأثرين بفكر التنوير الغربي وبكتّاب الثورة الفرنسية بوجه خاص، وبالثورة على الظلم والاستبداد وبالحرية السياسية والاجتماعية، وبمكافحة الجهل والدعوة إلى العلم والتقدم من أجل مسايرة الحضارة الحديثة، وخاضوا في سبيل ذلك في تحديد أسس التمدن العلمي والأخلاقي والسياسي، وواجبات الحكام ودورهم في نهضة الأمة العمرانية والاجتماعية.

وكان لهؤلاء أيضاً مواقف من حرية الصحافة، وحرية المرأة وحقها في التعلم والاكتساب، كما كان لهم مواقف داعية إلى نبذ التعصب الديني، وتحرير الدين من الخرافات والأوهام، والحق في تأويل النصوص الدينية بما يتناسب مع الحرية الإنسانية. ونادى المفكرون الحلبيون بالرابطة الوطنية، وضرورة تنزيهها عن الأغراض الطائفية، وشجب بعضهم تسلط رجال الدين، ودعا إلى التسامح والانفتاح، وأسهم بعضهم في التأليف التاريخي والتربوي، وكانت لهم آراؤهم النقدية الداعية إلى التحديث ومواكبة التمدن الغربي.

من هذا الجو الثقافي انطلق فكر فرنسيس المرّاش الليبرالي الذي أفاد من النهضة الفكرية التاريخية التي تميزت بها حلب منذ القرن الثامن عشر، ليكتب أكثر مؤلفاته، مضيفاً إلى هذه النهضة آفاقاً فكرية جديدة ورائدة، أعطتها أبعاداً مميزة أسهمت في ارتقاء الفكر العربي إلى طرح مسائل وإشكاليات تجاوزت في قسم منها الأفكار التقليدية المألوفة، وشكلت تحولاً مهماً في مسار الحركة الفكرية العربية باتجاه الحداثة.

الفصل الثاني

فرنسيس فتح الله المرّاش: أسرته وحياته

أولاً: أسرته

بعد أن أتينا على الإطار التاريخي العام لعصر المرّاش المتمثل في مرحلة التنظيمات العثمانية وما رافقها من تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، وبعد أن تناولنا المجتمع الحلبي في القرن التاسع عشر، وعلى الأخص في المرحلة الزمنية التي عاش فيها المرّاش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٤)، من أجل معرفة الأحداث والظروف التاريخية التي تفاعل معها وأثّرت في تفكيره، لا بد من دراسة سيرته العائلية والشخصية التي كان لها أثّرها البارز في توجهاته الفكرية والليبرالية، ونظرته إلى الكون والمجتمع والإنسان.

ينتمي فرنسيس المرّاش إلى عائلة عريقة في الأدب والعلوم والوجاهة. وفي منتصف القرن التاسع عشر برز آل مرّاش بين نصارى حلب في طليعة حركة النهضة الفكرية، واعتُبروا في منزلة اليازجيين والبساتنة في لبنان والديار الشامية. يقول فيليب دي طرازي: «كانت منزلة آل مرّاش بين نصارى حلب بنهضتهم الأدبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كمنزلة آل البستاني في لبنان والديار الشامية. فإنهم أيقظوا روح المعارف في أبناء وطنهم، وخدموا العلوم بالتأليف والصحافة»[(١)]. ويقول الأب لويس شيخو معرّفاً بآل مرّاش: «كما برز اليازجيون الملكيون في لبنان وبيروت بانصبابهم على العربية في القسم الثاني من

(١) فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ٤ ج في ٢ (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣)، ج ١، ص ١٤١.

القرن التاسع عشر، كذلك كان آل مرّاش الملكيون يتقدمون في حلب أهل نحلتهم في رفع منار تلك اللغة[٢].

أما فتح الله والد فرنسيس فكان «أحد أعيان طائفة الروم الملكيين في حلب[٣] وكان «رجلاً فاضلاً عني بالمطالعة واقتناء الكتب وجمع مكتبة نفيسة[٤] وكان له «إلمام بالعلوم اللغوية والأدبيات أبقى منها آثاراً مخطوطة[٥].

وعرف فتح الله مرّاش، بحكم تجارته، بأسفاره إلى أوروبا وانفتاحه على مجتمع الغرب وبنزعته الليبرالية، يقول فارس نمر في خطبة له في النهضة الدستورية مشيراً إلى فتح الله مرّاش ورزق الله حسون: «فهذان الحرّان الحلبيان اللذان فاقا الأقران بحب الحرية كما فاقا الأقران بمعانيهما السحرية ومبانيهما العسجدية، قضيا ردحاً من الزمن يرسلان شعاع الحرية إلى أبناء سوريا من قلب أعظم عاصمتين اشتهرتا في أوروبا بالحرية والنظامات الدستورية (أي لندن وباريس)»[٦].

ولفرنسيس أخ وأخت اشتهرا بالآداب، فأخوه عبد الله مرّاش (١٨٣٩ ـ ١٩٠٠) ترك من الآثار المنشورة والمخطوطة ما يستحق الدراسة مثل شقيقه فرنسيس وربما أكثر[٧]. كتب في صحف ومجلات عصره مثل **مرآة الأحوال** لرزق الله حسون، و**مصر القاهرة** لأديب إسحق، و**الحقوق** لميخائيل عورا، وفي **الأهرام** و**البيان** و**الهلال** و**الأجيال** و**الضياء**. وعبد الله مرّاش كان «متقناً للغة الإنكليزية والفرنساوية والطليانية يكتب فيهن جميعاً»[٨]. ومن آثاره تعريب بعض التآليف الفرنسية ومقالات انتقادية على كتابات أهل عصره[٩].

---

(٢) لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ٢ ج في ١ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٠)، ج ٢، ص ٤٠.

(٣) يوسف الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ٧ ج (بيروت: المطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٨٩٣ ـ ١٩٠٥)، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٣.

(٤) طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٢٤١.

(٥) شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٤٠.

(٦) فارس نمر، في: **المقتطف**، مج ٣٦ ([١٩١٠])، ص ٢٥٨.

(٧) مجيد صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» (رسالة مخطوطة، الجامعة اللبنانية، معهد المعلمين العالي، بيروت، ١٩٦٧)، ص ٤.

(٨) طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٩) شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ص ٤٤.

ويذكر قسطاكي الحمصي أنه جمع عبد الله مرّاش بالشيخ إبراهيم اليازجي في مرسيليا سنة ١٨٩٣، فكتب اليازجي إلى الحمصي يقول: «قد رأينا صاحبكم كوكب المشرق طالعاً في سماء المغرب فشاهدناه كما وصفتموه وفوق الوصف»[١٠]. وكان عبد الله مرّاش مشاركاً في كثير من علوم المعاصرين كالطبيعيات والهيئة وسائر الفنون الرياضية، متعمقاً في التاريخ والفلسفة وعلم الأخلاق والأديان والشرائع، «بصيراً بالسياسة مطلعاً على أسرارها ودقائقها»[١١] ولعبد الله مرّاش من بلاغة الأسلوب ما حدا بجرجي زيدان إلى تصنيفه بين أبلغ كتّاب العرب بأسلوبه الإنشائي الذي يشبه أسلوب الشيخ إبراهيم اليازجي[١٢].

أما مريانا مرّاش (١٨٤٨ ـ ١٩١٩) أخت فرنسيس، فلها مكانتها البارزة بين أعلام النهضة النسائية في العالم العربي، تناولت سيرتها تراجم أعلام الشرق. يذكر فيليب دي طرازي أن مريانا هي: «أول سيدة سورية أنشأت مقالة في مجلة أو جريدة»[١٣] و«الكاتبة الأولى التي نشرت أفكارها في الصحف العربية على ما نعلم»[١٤].

ولدت مريانا سنة ١٨٤٨ ودرست اللغة العربية على أخيها فرنسيس، والفرنسية في مدرسة راهبات مار يوسف في حلب، وحذقت الصرف والنحو والعروض على أبيها، كما درست فن الموسيقى وأتقنت العزف. كتبت في **الجنان** وفي **لسان الحال** مقالات حثّت فيها بنات جنسها إلى الشروع في الكتابة[١٥]. سافرت إلى أوروبا ثم عادت إلى حلب تبث بين بنات عصرها «روح التمدن الحديث»[١٦]. من آثارها المطبوعة ديوان **بنت فكر**[١٧]، ويتضمن قصائد في المدح والغزل والرثاء. ويذكر

---

(١٠) قسطاكي الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر** (حلب: المطبعة المارونية، ١٩٢٥)، ص ٢٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء... ووصف مؤلفاتهم... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٧)، ج ٤، ص ٢٠٤.

(١٣) طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٢٤١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٦) سامي الكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٧)، ص ١٣٨.

(١٧) مريانا مرّاش، **بنت فكر** (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٩٣).

سامي الكيالي أن بيت مريانا مرّاش كان «أول صالون أدبي في الشرق العربي بمفهومه الحديث»[١٨] يجتمع عندها الأدباء والشعراء فيقرأون ويبحثون ويتطارحون الشعر، ويناقشون العلوم والاختراعات الحديثة.

ثانياً: نشأة فرنسيس المرّاش وحياته

في هذه الأسرة العريقة في الفكر والأدب والثقافة. ولد فرنسيس مرّاش سنة ١٨٣٦[١٩]. ولما بلغ الرابعة من عمره أصيب بداء الحصبة وثقلت وطأته عليه. وإذ لم تفلح الأساليب التقليدية المعروفة إذ ذاك في مداواة فرنسيس، كان لا بد من أن يترك المرض في جسده من الآثار ما نغّص عليه حياته كلها، وأوهن قواه وأعلّ بصره، وأسقم نظرته إلى العالم فغلب عليه التشاؤم في أكثر آثاره. ونرجّح أن يكون المرّاش قد درس في إحدى المدارس الطائفية، ولا سيما أنه كان في حلب قبل سنة ١٨٥٠ عدد منها كما رأينا سابقاً، كالمدرسة المارونية ومدرسة الفرنسيسكان، عدا مدارس البروتستانت والأرثوذكس. ويؤيدنا في هذا ما أورده مجيد صوايا نقلاً عن مخطوط لعبد الله مرّاش يذكر فيه أن فرنسيس قد تعلم حتى سنة ١٨٥٠ في أحد الكتاتيب[٢٠].

انكب المرّاش على خزانة والده يطالع ما فيها من الكتب والمصنفات ما كان له الأثر العميق في تفتح قريحته، واتجاهه إلى قرض الشعر في مرحلة مبكرة جداً، فنظم وهو ابن تسع سنين ودونها[٢١]. وفي سنة ١٨٥٠ اصطحبه والده معه إلى فرنسا[٢٢] «فتجوّل فيها مدة تنيف على السنة»[٢٣]، ثم عاد إلى حلب بينما بقي والده في أوروبا. وفي سنة ١٨٥٣ حل والده في بيروت فاستدعاه إليه حيث أقام معه بها نحواً

---

(١٨) الكيالي، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٩) يُجمع على هذا التاريخ لولادة المرّاش، يوسف الدبس ولويس شيخو وجرجي زيدان وفيليب دي طرازي، أما قسطاكي الحمصي فإنه يذكر في كتابه أن المرّاش ولد سنة ١٨٣٥، لكنه أخطأ في هذا التعيين لاعتماده على الرواية الشفهية غير المؤكدة. انظر: الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر**، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٠) صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ١٤.

(٢١) جرجي زيدان، في: **الهلال**، مج ٥ (تموز/ يوليو ١٨٩٧)، ص٨٤٢.

(٢٢) اكتفت المصادر التي ترجمت للمرّاش بالإشارة إلى أن والده اصطحبه معه إلى أوروبا من دون أن تحدد البلد الذي قصده بالذات، باستثناء فيليب دي طرازي الذي ذكر في كتابه أن المرّاش سافر إلى فرنسا. انظر: طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ١، ص ١٤٢.

(٢٣) زيدان، في: **الهلال**، مج ٥ (تموز/ يوليو ١٨٩٧)، ص ٨٤٢.

من سنة[٢٤]، ثم قفل راجعاً إلى حلب يشتغل بالأدب وهو الفن الذي ولع به منذ صباه، «ولم يقصر دراسته على الأدب وحده، بل أقبل يدرس غيره من العلوم وكان يتخرج في كل علم منها على من يلقاه من الأساتذة»[٢٥]. ويحدد المرّاش طبيعة دراسته في هذه المرحلة من حياته في كتابه **رحلة باريس** إذ يقول: «شرعت أمتحن نفسي لأرى ماذا جنيت من الثمرات فلم أجد في مخيلتي حينئذ سوى كمية وافرة من ألوف مسايل ومشاكل العلم العربي ولم أعثر في خزانتي غير على كتب مطولات ومختصرات في النحو والصرف وما يلحقهما وإذ تأملت الفايدة لم أجدها سوى نظم الشعر»[٢٦]. على هذا الأساس يمكن القول إن دراسة المرّاش حتى العشرين من عمره تكاد تقتصر على العلوم اللغوية والأدبيّة السائدة في ذلك العصر. وإذ لاحظ «كساد سوق الشعر ومقت العامة له واحتسابه سقط متاع»[٢٧]، عكف على طلب «العلوم العالية واللغات»[٢٨]، لكن المرّاش لا يذكر شيئاً عن موضوعات هذه العلوم ولا يحدد طبيعتها وأهدافها. إلا أننا نتبين من خلال مؤلفاته في هذه المرحلة، أن دراسته تناولت التاريخ والعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية والفلسفة والدين واللاهوت.

أما من اللغات، فقد درس المرّاش الفرنسية والإيطالية[٢٩] على معلمين عرب وأجانب. وقد أقبل على دراسته الجديدة بشغف كبير عبّر عنه في كتابه **رحلة باريس**، إذ قال: «فأخذت أتتبع أثرها عند علماء ماهرين إن يكن من بني المغرب أو من أولاد المشرق، وصرت أخلو بنفسي منكباً على الدراسة ليلاً ونهارا»[٣٠].

يمكن أن نذكر بين معلمي المرّاش في هذه المرحلة بولس حاتم[٣١] الذي أصبح مطران الملكيين الكاثوليك في حلب. ولا شك في أن المرّاش قد تلقّن على يديه دروساً في الدين واللاهوت[٣٢]. وليس بعيداً أن يكون المرّاش ذا ثقافة موسيقية وفنية، فقد

---

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٧.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٩) الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر**، ص ٢٥.

(٣٠) المراش، المصدر نفسه، ص ٨.

(٣١) لبث مطراناً على حلب من سنة ١٨٦٣ إلى سنة وفاته ١٨٨٥. انظر: **المشرق**، السنة ٣٥ (١٩٣٧)، ص ٤٠٦.

(٣٢) مدح المرّاش بولس حاتم بقصيدة جاء فيها هذا البيت:

أوليتني خيراً وقد فقهتني أنا بروض الفضل منك جليس

انظر: **المشرق**، السنة ١٥ (١٩١٢)، ص ٩٩.

ذكر قسطاكي الحمصي أن فرنسيس المرّاش «كان عارفاً بالألحان»[٣٣].

في الخامسة والعشرين من عمره بدأ المرّاش دراسة الطب مدة أربع سنوات على يد طبيب إنكليزي. يقول في **رحلة باريس**: «ولما ألبث أن اتفق لي أحد مهرة أطباء الإنكليز، فألقيت ثقلي على مسايرته وبدأت أدرس عليه العلوم الطبية وأنا في سن الخامسة والعشرين ولم أزل أن هضمت أربع سنين كوامل على مايدة هذه الدراسة حتى صرت طبيباً على رأي المعلم وجهولاً لدى نفول المدارس»[٣٤]. ولم يذكر المرّاش شيئاً بالتفصيل عن الطبيب الذي تتلمذ على يديه، ولكنه بات من المؤكد أنه يوحنا ورتبات[٣٥]، الذي حل في حلب طبيباً ومبشراً بروتستانتياً حوالى سنة ١٨٦١ ـ ١٨٦٢، ومكث فيها حتى سنة ١٨٦٦[٣٦].

مارس المرّاش الطب نحو سنة كاملة بعد تخرجه، وبالتحديد بين سنتَي ١٨٦٥ و١٨٦٦ سنة سفره إلى فرنسا. يقول: «شرعت أباشر الأمراض متلاعباً بصناعة أبوقراط وداومت على ذلك نحو سنة»[٣٧] وتراوده فكرة السفر إلى مدينة باريس «محط عرش الافرنسيس»[٣٨] قاصداً الانضمام في سلك مدرستها الشهيرة، فخرج من أبواب الشهباء في ٧ أيلول/ سبتمبر سنة ١٨٦٦[٣٩]، وعرّج في طريقه على اللاذقية فطرابلس فبيروت فيافا فالإسكندرية حيث مكث بضعة أيام، انتقل بعدها إلى القاهرة وبقي فيها ستة أيام، ثم عاد إلى الإسكندرية، ومنها أقلع إلى مارسيليا حيث ركب القطار متوجهاً إلى باريس، فوصلها صباح العشرين من تشرين الأول/ أكتوبر وراح يتأملها بدهشة وذهول عبّر عنهما بدقة في كتابه **رحلة باريس** حيث قال: «باريس مصب أنهار العجايب وموقع أنوار التمدن والآداب، وها قد أخذت عيناي ترى ما كان يراه ذاك الذي خطفته أرواح الآلهة إلى السماء الثالثة. . . فباريس عاصمة الافرنسيس قد أصبحت الآن في هذا الجيل الحاضر عروسة لجميع مدن المسكونة، وشمساً يدور

(٣٣) قسطاكي الحمصي، «فرنسيس المرّاش،» **مينرفا**، السنة ٣ (١٩٢٥)، ص ٢٧٩.

(٣٤) المراش، **رحلة باريس**، ص ٨.

(٣٥) أكد ذلك مجيد صوايا في رسالته بالاستناد إلى ترجمة حياة يوحنا ورتبات وإلى رسالة بعث بها إليه الأديب الحلبي نجيب مكر بنه. انظر: صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ١٨.

(٣٦) يوسف اليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة: وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة ١٣٣٩ هـ/ الموافقة لسنة ١٩١٩** (القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٣٠)، ج ١٠، ص ١٩١٢.

(٣٧) المراش، **رحلة باريس**، ص ٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩

حولها فلك العالم البشري، وهكذا فهي الآن مدينة لا حد لمدنيّاتها ولا قرار لعظماتها»[٤٠].

خلال إقامته في باريس سكن المرّاش في «الشارع اللاتيني»[٤١]، وكان في البداية طالباً نشيطاً مخلصاً للغاية التي سافر لأجلها، ألا وهي الحصول على الإجازة في الطب. لكن إغراءات باريس وملذاتها ما لبثت أن جذبته، فأقبل عليها بنهم يروي شهواته الظمأى وأشواقه المتأججة. وفي كتابه **مشهد الأحوال**[٤٢] قصائد تصور لنا انزلاقه في حياة باريس الصاخبة واندفاعه وراء ملذاته من دون حرج، يقول:

ومنيتي مدينة فيها لي السعد برق
أقطف من لذاتها ما عد لي وما اتفق[٤٣]

لكن الإقبال على الملذات والشهوات كان وخيم العاقبة على المرّاش وهو السقيم الجسم منذ طفولته، فيعتريه انحطاط في قواه البدنية، ويخبو نور بصره، فلا يقوى حتى على متابعة دراسته والتقدم من الامتحان. وإذا حاولنا معرفة طبيعة مرض المرّاش في عينيه لم نجد ما يفيدنا اليقين من جميع المصادر التي ترجمت له، باستثناء قسطاكي الحمصي الذي ذكر أن المرّاش أصيب بـ «شلل في أعصاب بصره»[٤٤]. ونجد عند المرّاش نفسه إشارة واضحة إلى مرضه في عينيه حين يقول في قصيدة موجهة إلى الشيخ ناصيف اليازجي:

أنا الذي قد لقيت الضيم قبلك في عيني غريباً وها قد أزمن الرمد[٤٥]

ونستطيع الجزم، خلافاً لما أورده بعض الذين ترجموا حياة المرّاش، إذ ذكروا أنه عاد من باريس كفيف البصر[٤٦]، أن المرّاش لم يفقد بصره إلا في أواخر أيامه وبعد عودته

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٤١) الحمصي، «فرنسيس المرّاش،» ص ٢٧٥.
(٤٢) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: إبراهيم وصادر إيليا باسيل، ١٨٨٣)، ص ٢٣ ـ ٢٤ و٣٥ ـ ٣٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٤٤) الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر**، ص ٢٤.
(٤٥) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ١٠٣.
(٤٦) زيدان، في: **الهلال**، مج ٥ (تموز/ يوليو ١٨٩٧)، ص ٨٤٣؛ الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٣، والكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠**، ص ١٤٢.

من باريس بسنوات. نستند في رأينا هذا إلى أن المرّاش قد وضع بعد عودته من باريس سنة ١٨٦٨[٤٧] تصانيف مهمة تشكل جزءاً كبيراً من إنتاجه. كتب في هذه المرحلة جزءاً كبيراً من **مشهد الأحوال** (عام ١٨٧٠)؛ و**الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** (عام ١٨٧٠)؛ و**شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (عام ١٨٧١)؛ ورواية **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** (عام ١٨٧٢)؛ وجزءاً كبيراً من **مرآة الحسناء** (عام ١٨٧٢)، عدا المقالات العديدة في **الجنان** و**الزهرة** و**المجمع الفاتيكاني** وقد نشرت في معظمها قبل سنة ١٨٧٢، إضافة إلى رواية مخطوطة معرّبة عن الإيطالية[٤٨].

هذا التراث الذي خلّفه المرّاش في مدة وجيزة (١٨٦٨ ـ ١٨٧٢) لا يعقل أن يكون قد ألّفه وهو كفيف. ولهذا يبدو كلام فيليب دي طرازي في هذا الموضوع الأصح والأكثر دقة. يقول طرازي: «لم يسعده الدهر في غربته فكرّ راجعاً إلى وطنه وتفرغ للتصنيف رغماً عما أصابه من ضعف البصر»[٤٩]؛ فالواقع أن فرنسيس المرّاش كان يشكو بعد عودته من باريس من ضعف البصر، لكنه لم يفقد بصره تماماً إلا في أواخر أيامه، وبالتحديد بعد سنة ١٨٧٢، لأننا منذ ذلك الحين لم نعد نعثر له إلا على اليسير من المقالات، ولم يطبع له أي كتاب جديد.

وفي هذه المرحلة القصيرة، مرحلة العمى (١٨٧٢ ـ ١٨٧٤)، لجأ المرّاش إلى أصدقائه يملي عليهم مقالاته وخواطره، ومن هؤلاء الخوري ميخائيل الدلال[٥٠]. ولم تلبث أن وافته المنية في أواسط سنة ١٨٧٤. وقد اختلفت المصادر في تعيين سنة وفاة المرّاش، فقسطاكي الحمصي[٥١] وسامي الكيالي[٥٢] يعيّنان وفاة المرّاش سنة ١٨٧٤. أما لويس شيخو[٥٣] وفيليب دي طرازي[٥٤] وجرجي زيدان[٥٥] ويوسف

---

(٤٧) يذكر قسطاكي الحمصي أن المرّاش مكث في باريس نحو سنتين وسفره كما رأينا كان سنة ١٨٦٦ فتكون عودته سنة ١٨٦٨. انظر: الحمصي، «فرنسيس المرّاش،» ص ٢٧٥.

(٤٨) صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ٣٣.

(٤٩) طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ١، ص ١٤٢.

(٥٠) صوايا، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥١) الحمصي، **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر**، ص ٢٠.

(٥٢) الكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠**، ص ١٤٠.

(٥٣) شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٤١.

(٥٤) طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ١، ص ١٤٢.

(٥٥) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء... ووصف مؤلفاتهم... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**، ج ٤، ص ٢٠٤.

الدبس[٥٦]، فيجعلون وفاة المرّاش سنة ١٨٧٣. غير أن مجيد صوايا[٥٧] في رسالته المذكورة سابقاً قد أثبت وفاة المرّاش في أواسط عام ١٨٧٤ مستنداً إلى أن **الجنان**[٥٨]، قد أثبتت له حلاً للغز عبد المجيد نامية، ولم تقرن باسمه كلمة المرحوم، ما يدل على أنه كان لا يزال حياً حتى هذا التاريخ[٥٩].

(٥٦) الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٤.

(٥٧) صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ٣٦.

(٥٨) **الجنان** (١٥ نيسان/ ابريل ١٨٧٤)، ص ٢٦٧.

(٥٩) صوايا، المصدر نفسه، ص ٣٧.

الفصل الثالث

آثـــار المـــرّاش

خلّف المرّاش عشرة مؤلفات نثراً وشعراً، في العلوم والرواية والرحلة والشعر القصصي والشعر المستقل إضافة إلى عدد من المقالات في مجلات عصره كـ **المجمع الفاتيكاني** و**الزهرة** و**النجاح** و**الجنان**. ويرجع هذا التنوّع في أساليب الكتابة عند المرّاش إلى تنوّع مصادر ثقافته وغناها، وإلى تنوّع اهتماماته وتعدّدها، فهو متعمّق في التراث العربي والفقه والطب والعلوم وعلى تواصل مع ثقافة الغرب، وهو أديب وشاعر وطبيب ومفكّر. كما يعود أيضاً إلى محاولة المرّاش النفاذ إلى فكر معاصريه والتأثير فيه بكل الوسائل، تبعاً لتنوّع ثقافة هؤلاء ومدى استعدادهم لتلقّي الأفكار الجديدة التي أراد طرحها.

تطرق المرّاش في مؤلّفاته ومقالاته إلى مسائل علمية وفلسفية وسياسية واجتماعية من منظور ليبرالي استمر وتواصل منذ كتاباته الأولى عام ١٨٦١ وحتى وفاته عام ١٨٧٤، وإن يكن قد عرف بعض التطور في أثناء إقامته في باريس وبعد عودته منها عام ١٨٦٨، فهذه المرحلة القصيرة من حياة المرّاش تشكّل محطة مهمة في تفكيره. لكن توجهه الفكري الليبرالي يبقى ثابتاً في سماته العامة على الرغم من هذا التطور، بحيث يمكن اعتبار **غابة الحق** (عام ١٨٦٥) المؤلف المركزي بين مؤلفات المرّاش، تبلور معه هذا التوجّه الذي تأكد في مؤلفاته اللاحقة، فالإيمان الديني الذي برز في المؤلفات الأولى **دليل الحرية الإنسانية** (عام ١٨٦١) و**خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب** (عام ١٨٦٤) و**غابة الحق** (عام ١٨٦٥)، استمر بـ **مشهد الأحوال** (عام ١٨٧٠) وبـ **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (عام ١٨٧١)، مع إعطاء العقل دوراً أكبر وأوسع في النظر في الحقائق الدينية التي جاء بها الوحي، والدفاع عنها بالحجج العقلية والمسائل العلمية، الفيزيائية والطبيعية التي

خصّص لها المرّاش أول مؤلفاته **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** (عام ١٨٦١)، بقيت على رأس اهتماماته في **مشهد الأحوال** (عام ١٨٧٠)، وفي **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** عام (عام ١٨٧١)، وفي بعض مقالاته في **الجنان** بين عامي ١٨٧٠ و١٨٧٤. والحرية الإنسانية والتمدن اللذان شكّلا المسألة الأساسية في **دليل الحرية الإنسانية**، ثم نحا في **غابة الحق** منحى فلسفياً في الدعوة إليهما، وبقيا من المسائل المركزية في تفكيره في مؤلفاته اللاحقة، **رحلة باريس**، و**مشهد الأحوال**، و**مرآة الحسناء**. وفي مقالاته في **الجنان**.

لكن المرّاش في المرحلة الزمنية التي أعقبت عودته من باريس، اتجه نحو موقف أكثر تشدداً من الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي. كما نحا منحى جديداً في موقفه من الغرب والتمدن الغربي، إذ أصبح يرى فيهما، على الضدّ من تلك الصورة الزاهية التي بهرته ورسمها في **رحلة باريس** وفي بعض قصائده في **مشهد الأحوال**، توحشاً جديداً مقنعاً قاد الإنسان نحو مظالم أكبر وعبودية جديدة، فكتب في هذه المرحلة في **الجنان**، «التمدن المتوحش» (عام ١٨٧٠) و«سياحة العقل» (عام ١٨٧١) و«يوم باريز» (عام ١٨٧٢).

أما اهتمام المرّاش بالفئة الدنيا في المجتمع الإنساني، ودورها في الإنتاج والبناء والعمران، فقد بقي ثابتاً، ولكنه في بعض مقالاته في **الجنان** بدأ يميل إلى اعتبار الثروة سرقة واغتصاباً لأتعاب الفقراء. ولم يحصل تطور مهم في نظرة المرّاش إلى المرأة، وإن يكن في كتاباته الأخيرة، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** (عام ١٨٧٢)، وفي مقالاته في **الجنان**، قد أكد حقها في أن تتمتع بشيء من حرية التفكير، إلى جانب حقها الأساسي في التعلّم والتثقّف.

وتعمّقت رؤية المرّاش، في مرحلة ما بعد باريس، إلى العقل الإنساني ومكانته ودوره في تأويل الحقائق الدينية وتعليلها. وإذا كان المرّاش قد دعا في **غابة الحق** إلى تثقيف العقل، حيث أكد دوره في الارتقاء بالإنسان والمجتمع الإنساني، إلا أنه في هذه المرحلة قد عمد إلى إقحام العقل بصورة أكبر في الحياة الإنسانية، والاحتكام إليه في كل الأمور، من السياسة إلى الاجتماع إلى الدين.

في ضوء هذه النظرة التاريخية الموجزة لتفكير المرّاش، يتوجه اهتمامنا إلى الجانب الليبرالي من آثاره.

وتوضيحاً لما نقصده بهذا الجانب، نحدّد الليبرالية في مفهومها الغربيّ، ثم في تمثُّلها في الفكر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مميِّزين في ذلك بين الحرية والليبراليّة، إذ إن لفكرة الحرية تاريخاً طويلاً في التراث الأسطوري

والتراث الديني والتراث الفلسفي قبل العصور الحديثة، كما أشار إلى ذلك ناصيف نصار[١]. أما الليبرالية فهي حديثة العهد نشأت في الغرب في سياق تطور تاريخي على مستوى الفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والسياسة، حيث تمّ تجاوز المرجعية اللاهوتية لصالح المركزية البشرية، فقام مجتمع المواطنة وتكرّست حقوق الإنسان في الحرية والنقد والمساواة، وانهار نظام الحكم المطلق لصالح المجتمع المدني، فمهّد ذلك كله لتبلور مفهوم الحرية في صيغته الليبرالية الحديثة التي تكوّنت وتطوّرت على مراحل متعددة منذ القرن السابع عشر، لتغدو في القرن التاسع عشر «العقيدة العامة بالنسبة إلى الأوروبيين المثقفين، بحيث كانت تكاد أن ترادف الفكر الأوروبي»[٢].

وتعبير الليبرالية الذي يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر حيث جرى استخدامه لأول مرة عام ١٨٢٣[٣]، لا توجد بشأنه نظرية متكاملة صاغها مفكر أو فيلسوف واحد، وإنّما يشير إلى مجموعة من الأفكار التي تطوّرت ما بين القرن السابع عشر والقرن العشرين والتي عبّر عنها مفكرون غربيون عديدون، مثل ديفيد هيوم وآدم سميث وجون لوك وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) وجان جاك روسو وفولتير وشيللر وغيرهم[٤].

تقوم الليبرالية بصورة عامة على اعتبار الفرد أصل المجتمع الإنساني، وعلى تقديم مبدأ الحرية الفردية بوصفه حقاً بديهياً وطبيعياً لا يمكن تفويته أو التنازل عنه، فالحرية ظاهرة طبيعية ملازمة للوجود الإنساني تتمثّل في حقوق طبيعية يجب أن يحافظ عليها الفرد داخل المجتمع، كما كان يتمتّع بها قبل تأسيس المجتمع. هذه الحقوق كاملة ودائمة، وتتعلّق بالاعتقاد والرأي والكسب والملكية، ويؤدي المساس بها إلى فقدان المجتمع صفته الإنسانية وإلى بطلانه ولا شرعيته لتناقضه مع الطبع والعقل[٥]. وعلى أساس هذه الحقوق يقوم عقد اجتماعي بين الأفراد، وبينهم وبين حكومة مقيدة بدستور وقوانين تنظّم العلاقات بين المواطنين، وتضمن العدل في تنفيذ الأحكام. وتصرّ الليبرالية الاقتصادية على الملكية الخاصة، وعلى الجهد الفردي الحرّ سبيلاً إلى

---

(١) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٤٧.

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ٤٧.

(٣) *Encyclopédie Universalis* ([Paris: s.n.], 1971), vol. 9, p. 973.

(٤) انظر: علي الدين هلال، «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،» تعقيب عبد الخالق عبد الله، **عالم الفكر**، السنة ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، ص ١١٠.

(٥) انظر: العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٤٨.

الوفرة الاقتصادية، وحافزاً لحركة الاقتصاد التي تفضي بالضرورة إلى حالة من التناغم والتآلف بين المصالح الفردية المتنافسة، ما يؤمّن في النهاية الصالح العام الذي ليس شيئاً آخر سوى مجموع مصالح الأفراد، فالفرد الحرّ السيّد، المالك لقدرته وعمله وثمرة جهده، هو غاية الاقتصاد وهدفه النهائي في الليبراليّة.

خضعت الليبرالية، ككل فكر اجتماعي سياسي، للتطوّر والتحوّل تبعاً للتحوّلات التاريخية التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، ولكنها مع ذلك حافظت على خصائص عامة ومشتركة يمكن اختصارها بالمبادئ الأساسية التالية:

ـ يجب على الدولة أن تحترم الفرد، وأن تحول دون كل ما يهدّد حقوقه ونماءه وازدهاره وارتقاءه ومبادرته. ولهذا ترفض الليبرالية كل الأنظمة الاستبدادية والبيروقراطية والتسلطية وتسعى إلى الحد، إلى أقصى الحدود، من تضخم السلطة السياسية وطغيانها ومصادرتها للنشاط السياسي والاجتماعي، وتحرص على الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. إنها لا تعمل إلى إلغاء السلطة لصالح الفوضى بتركها المجتمع يتحرّك بحرية، وإنما ترى أن أفراد المجتمع يجب أن يتمتعوا باستقلالية من الواجب احترامها دائماً، وأن السلطة يجب ألا تتعدّى الحدود المرسومة لها قانونياً ودستورياً بموجب العقد الاجتماعي، لتتحوّل إلى سلطة مطلقة. إلا أن إيمان الليبرالية بالحرية الفردية والمنافسة الحرة بين الأفراد لا يعني بالضرورة الفردية الأنانية التي تتناقض مع مصالح الآخرين. عندها يكون تدخل الدولة ضرورياً لحماية الأفراد من إفراط بعضهم في حريته، حتى لا يشكّل الاختلاف تهديداً لحرية الآخرين؛ فالليبرالية تؤمن بالانسجام والتناغم بين المبادرة الفردية وبين المصلحة الاجتماعية بوصف المجتمع تعبيراً عن الإرادات الفردية ومصالح الأفراد.

ـ تصرّ الليبرالية على احترام حرية الرأي والاعتقاد والتعبير والتأويل، وأن للفرد حق مخالفة الجماعة وحق النقاش والنقد من دون أن يتعرّض للأذى والعقاب، إذ بالرأي الحر والنقاش والنقد، تتقدم الإنسانية وتنكشف مجالات جديدة للتطوّر وازدهار المجتمع الإنساني. ويلخّص جون ستيورات مِل موقف الليبرالية من حرية الرأي بعبارته التالية: «لو كانت الإنسانية كلها مجمعة على رأي عدا فرد واحد، فلا يحق لها أن تُسكت الفرد المخالف لرأيها، كما لا يحق لذلك الفرد، لو استطاع، أن يُسكت الإنسانية المعارضة لرأيه»[٦].

(٦) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٤٥.

أولاً: الليبرالية في الفكر العربي الحديث

الحرية بمفهومها الليبرالي هي من ابتكار المحدثين في الفكر العربي[٧]، فالأفق الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية لم يكن يسمح بانبثاق سؤالها[٨]، ولكن كلمة الحرية لم تكن غائبة عن اللغة والثقافة العربيتين، إذ إننا نجد في القواميس عدداً كبيراً من المفاهيم التي تنتمي إلى مجال الحرية، كالاختيار والإرادة والقدرة والمشيئة والاستطاعة. وبالعودة إلى هذه القواميس يمكن تحديد معانٍ عدة لكلمة حرية، ومنها:

ـ **معنى اجتماعي**، وهو المعنى المقابل لمعنى العبودية، فالحر والحرة نقيض العبد والأَمَة.

ـ **معنى يشير إلى الجودة**، فالأرض الحرة هي الطيّبة الخيِّرة.

ـ **معنى صوفي**، حيث الحرية مرادفة للخروج من رق الكائنات والخلاص من الشهوات والرغبات[٩].

ومع عصر النهضة العربية، تعرَّف العرب إلى المنظومة الفكرية الليبرالية الغربية التي حملت إلى الفكر العربي معاني ودلالات جديدة لمفهوم الحرية غير تلك اللغوية والتراثية المعروفة، فتمّ تجاوز مفهوم الحرية الكلامي إلى «ربط الحرية بمفاهيم العدالة الاجتماعية، والمساواة، والتقدم والحق، وإعطاء كل منها مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية»[١٠]. وبناءً على هذا المفهوم الجديد للحرية ارتفعت الدعوة إلى تبنّي المدنية الغربية وفلسفاتها القائمة على العمل والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والحديث عن قيم التطور الاجتماعي، ورفض استغلال الدين وأطروحاته في القضاء والقدر، وأن يستثمره المستبدون من حكام ورجال دين في ممارسة الاستبداد[١١].

---

(٧) علي حرب، «مسألة الحرية،» **عالم الفكر**، السنة ٣٣، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥)، ص ١١.

(٨) محمد المصباحي، «الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي،» **عالم الفكر**، السنة ٣٣، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥)، ص ٥٩.

(٩) في تحديد معاني كلمة حرية، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٢، والعروي، **مفهوم الحرية**، ص ١٢ ـ ١٤.

(١٠) ماهر هناندة، «مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢)، ص ١١٥.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٧.

ولكن التعبير عن الفكر الليبرالي لم يتخذ منحىً منهجياً واضحاً ومتماسكاً، حيث اقتصر الشكل الأساسي للتعبير عنه، على الكتابة في المجلات والصحف، ما وضع قيوداً على قدرة المؤلف على عرض الافتراضات الفلسفية والنظرية التي ينطلق منها. إلا أنه يمكن القول إن ما يُسمّى بالفكر الليبرالي العربي، يشير إلى مجموعة كبيرة من المفكرين الذين دافعوا عن قضايا مثل الدستورية وتحرير المرأة والمساواة أمام القانون، ومفهوم الوطن والمواطنة، والحريات السياسية والاقتصادية، والانفتاح على الغرب، وضرورة تكريس قيم العلم والعقل من خلال التربية والتعليم(١٢).

في ضوء هذا المفهوم لليبرالية، يتركّز اهتمامنا على جملة مبادئ وأفكار تشكّل الركائز الأساسيّة للفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش، وتتلخّص في النقاط الآتية:

١ ـ الاعتراف بحقوق طبيعية للإنسان لا يمكن التصرف بها، كالحق في الحرية والحق في التفكير والتعبير والاعتقاد.

٢ ـ مراقبة السلطة السياسية، وتقييدها بقوانين تراعي العدل والمساواة، وإخضاعها للمساءلة والمحاسبة، ونقد الامتيازات السياسية القائمة على دعاوى باطلة وغير مبرّرة.

٣ ـ تنزيه الدين عن الأغراض السياسية والفصل بين الرابطة الوطنية والانتماء الديني.

٤ ـ الاعتراف بمرجعية العقل حتى في المجال الديني، فالترابط الوثيق بين الحرية والمسؤولية والوجود الاجتماعي، يستلزم الترابط بين الحرية والعقل، كما إن الإقرار بالعقل مرجعية في الأمور الدينية إلى جانب المرجعية الفقهية، يعتبر موقفاً ليبرالياً متقدماً في الظرف التاريخي الذي نتكلّم عنه، وينزع الشرعيّة عن الحجج اللاعقلانية التي تتذرع بها السلطة لتبرير أحكامها المطلقة.

٥ ـ التوجُّه إلى دراسة الطبيعة وقوانينها دراسة علميّة بعيدة عن السحر والتفسيرات الخرافيّة.

٦ ـ الإقرار بدور الأكثرية البائسة في المجتمع وحقها في المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية.

٧ ـ معاملة المرأة معاملة تليق بمكانتها في الأسرة والمجتمع، واحترام كرامتها الإنسانية وحقها في اختيار زوجها، وفي أن تنال نصيباً من العلم والمعرفة.

---

(١٢) انظر: هلال، «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،» ص ١٢٤.

ثانياً: مؤلفات المرّاش الليبرالية[١٣]

دشّن المرّاش سيرته كمؤلّف عام ١٨٦١، حيث توزعت اهتماماته الفكرية في ثلاثة اتجاهات، علميّة ودينيّة واجتماعية، فأصدر في هذا العام **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية**، و**دليل الحرية الإنسانية**.

١ ـ المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية[١٤]

تكمن أهمية **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** وهو أول كتب المرّاش، في التوجه نحو دراسة العالم المادي والطبيعي بالاعتماد على العقل الإنساني بوصفه جزءاً من الطبيعة، يبقى قاصراً عن إدراك كل الحقائق الطبيعية[١٥].

تناول المرّاش في هذا الكتاب تركيب الأجسام، فرأى أن المتقدمين ذهبوا إلى أن العناصر أربعة وهي التراب والنار والماء والهواء[١٦]. وحلّل أجزاء النبات[١٧]، ودرس الجماد وقوانين الجاذبية، وأنواع القوة الجاذبة[١٨] وأسهب في شرح طبيعة الحركة وأقسامها وقوانينها[١٩]، وحدد العناصر التي يتركب منها الهواء[٢٠]. وأفاض في شرح طبيعة الصوت وكيفية وصوله إلى الآذان، وسرعته، والأجسام الموصلة للأصوات[٢١]. ودرس تركيب النور وسرعته، ونظام الرؤية عند الإنسان وقوانين الانعكاس[٢٢]. وحدد طبيعة الحرارة، وقوانين انتشارها ومصدرها[٢٣]، وطبيعة الكهرباء والسيال الكهربائي والأجسام الموصلة للكهرباء[٢٤].

---

(١٣) هذه المؤلّفات تتضمّن منحىً ليبرالياً وآخر تقليديّاً ينتمي إلى النص الأدبي الكلاسيكي، وتصنيفنا إياها بالليبراليّة إنّما يتوجّه أساساً إلى محتواها الليبرالي الذي هو هدفنا وغاية دراستنا.

(١٤) فرنسيس المرّاش، **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١). طبع الكتاب في حلب سنة ١٨٦١ في ٦٠ صفحة من الحجم الصغير، لم يذكر الكتاب اسم المطبعة التي طبع فيها، ولكن مجيد صوايا في رسالته يقول نقلاً عن الأب لويس شيخو إن الكتاب طبع في المطبعة المارونية. انظر: مجيد صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» (رسالة مخطوطة، الجامعة اللبنانية، معهد المعلمين العالي، بيروت، ١٩٦٧)، ص ٦٣.

(١٥) المراش، المصدر نفسه، ص ٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ٢٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٧.

تصنيفنا لكتاب **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** بين آثار المرّاش الليبرالية، لا يستند إلى منطلقاته العقلانية والعلمية فحسب، وإنما يقوم بشكل أساس على توجهه نحو دراسة العالم الطبيعي والمادي، واكتشاف مبادئه وقوانينه، من دون اللجوء إلى نظرية مستمدة من خارج العلم والتجربة، وفرضها عليه وتفسيره على أساسها.

٢ ـ دليل الحرية الإنسانية[٢٥]

توجّه فرنسيس مرّاش في **دليل الحرية الإنسانية** إلى بني وطنه النصارى في حلب، فانتقد التقاليد العمياء وإسراف النساء في البذخ والتزيّن بالحلي والجواهر، وبيَّن مضارها الأدبية والاجتماعية، وتناقضها مع التمدن والتهذيب. ودعا إلى التحرر من هذا النوع من العبودية، مقترحاً على الأغنياء صرف المال الفائض في تعليم النساء وبناء المدارس كما يفعل أهل بقية المدن المنورة، انطلاقاً من حب الوطن الذي به صعد الغرب إلى أعلى طبقات الشرف الإنساني. هذا الحب للوطن هو الذي حفز الغربيين على الاختراع، فسَما العقل وبلغ آخر مراتبه عندهم.

٣ ـ خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب[٢٦]

يستمر الاتجاه الديني في هذا الكتيب الذي تغلب عليه نزعة تشاؤميّة، ويرى المرّاش في نهايته أن لا تعزية للإنسان، في حياة قصيرة يتهدّده فيها المرض والخوف، إلا بالتوجه إلى الله علة العلل. هذه النزعة التشاؤمية تتكرر في **مشهد الأحوال** وفي **مرآة الحسناء** وفي بعض مقالات المرّاش في **الجنان**، وهي على ارتباط وثيق بسوء حظه الشخصي، ولكنه كان يقاومها بإيمانه الديني العميق، وبثقته بالتقدم الإنساني وغلبة العلم وانتصار دولة العقل.

٤ ـ غابة الحق[٢٧]

غابة الحق هو أهم آثار المرّاش الليبرالية وأشهرها، جمع فيه بين الأدب والفلسفة

---

(٢٥) فرنسيس المرّاش، **دليل الحرية الإنسانية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١). والكتاب في ٢٤ صفحة من القطع المتوسط.

(٢٦) فرنسيس المرّاش، **خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٤). والكتاب في ١٥ صفحة من القطع الصغير.

(٢٧) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥). والكتاب في ١٦٨ صفحة من القطع المتوسط، وطبع طبعة ثانية مع كتاب **مشهد الأحوال** في ([القاهرة]: المطبعة الميمونة الشرفية، ١٨٨٠)، وطبع طبعة ثالثة في (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس للروم الأرثوذكس، ١٨٨١)، وطبع طبعة رابعة في ([القاهرة]: مطبعة العمران، ١٩٢٢)، وطبع في (لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩). وطبع في طبعة خاصة حديثة في (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١). ولا بد من الإشارة إلى التناقضات =

متبعاً للتعبير عن آرائه الفلسفية والسياسية والاجتماعية، أسلوباً مبتكراً، فقد جاء الكتاب على شكل رواية بدأها المؤلف بتأمل طويل، استعرض فيها ممالك العالم القديم في ارتقائها وهبوطها، وتقلب أحوالها، وانتقال شعوب الأرض من سلطة إلى سلطة أقوى وأشد بأساً. ويستغرق في تأملاته فيتخيل باباً رحباً كتب على قنطرته «العقل يحكم»[٢٨]؛ ويعاين من خلال هذا الباب برية فسيحة وبيرقاً يخفق متقرباً عن بعد مكتوباً به «العلم يغلب»[٢٩] ومن وراء هذا البيرق تبدو «جيوش التمدن الزاهر ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة وهي تتخطر متموجة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل، متدرعة بدروع الحرية الإنسانية»[٣٠]. ويرى المؤلف ممالك الظلام تزاحم بعضها البعض إلى الهبوط في لجج العدم والاضمحلال، وتمد دولة العقل قوتها على كل بقعة ومكان ويعم السلام على مختلف المسكونة. وفيما كان ثملاً بما يشاهده في هذا العالم الفكري التأملي، حيث تتلامع شموس العصر الحديث يظهر له من وراء الأفق الغربي دخان كثيف مُدلهم. وإذ يداخله روح العجب تناديه أصوات الأخبار الشائعة قائلة: «هو ذا العالم الجديد (أمريكا) قد رفض قبول شريعة التعبد، ولذلك قد نهض ضد هذه العادة الخشنة بالأسلحة والنار ولا عاد يحتمل وجود بقية لدولة التوحش

= الواردة بشأن تأليف هذا الكتاب، وتاريخ طباعته ومكانها، فالمطران يوسف الدبس يذكر في كتابه أن **غابة الحق** طبع في بيروت سنة ١٨٨١ دون أن يأتي على ذكر طبعة حلب. انظر: يوسف الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ٧ ج (بيروت: المطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٨٩٣ ـ ١٩٠٥)، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٤. ويقول سامي الكيالي في كتابه إن المرّاش ألف كتاب **غابة الحق** في باريس. انظر: سامي الكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٧)، ص ١٤٣. أما جرجي زيدان فيذكر أن المرّاش صنّف معظم كتاب **غابة الحق** في باريس، وأن الكتاب طبع في حلب وبيروت ومصر. انظر: جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء... ووصف مؤلفاتهم... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٧)، ج ٤، ص ٢٠٥. ويقول إدوارد كرنيليوس فان ديك إن **غابة الحق** طبع في بيروت سنة ١٨٨١ من دون أن يشير إلى طبعة حلب. انظر: إدوارد كرنيليوس فان ديك، **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية**، صححه وزاد عليه محمد علي الببلاوي (القاهرة: دار الهلال، ١٨٩٦)، ص ٤٨٣. أما لويس شيخو وفيليب دي طرازي فقد ذكرا أن **غابة الحق** طبع في حلب سنة ١٨٦٥. والحق أن ما ذكره شيخو وطرازي صحيح، وقد عثرت على نسخة من الطبعة الأولى للكتاب في مكتبة الأستاذ مجيد صوايا. انظر: لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ٢ ج في ١ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٠)، ج ٢، ص ٤١، وفيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ٤ ج في ٢ (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣)، ج ١، ص ١٤٢.

(٢٨) المراش، **غابة الحق** (١٨٦٥)، ص ٤.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

على سطح الأرض»[٣١]. وتأخذ المرّاش سنة المنام فيغرق في حلم طويل يتراءى له فيه، في إطار غابة عظيمة ذات أشجار ضخمة عالية بأغصان متكاثفة الأوراق، عرشان منصوبان يجلس على الأول «ملك الحرية» وعلى الثاني «ملكة الحكمة»، وقد انتصرا على «ملك العبودية» الذي وقع في الأسر. ويقدم هذا إلى المحاكمة بحضور «قائد جيش التمدن» و«وزير محبة السلام» ويستدعى الفيلسوف من «مدينة النور»، وتخبره «ملكة الحكمة» بأنها قررت عدم معاملة «ملك العبودية» وأعوانه بالقسوة، وفرض شرائع جديدة عليهم ومراقبتهم، والاستيلاء على ولاياتهم بالتدريج، بحيث يتم الخلاص من دولة العبودية من دون إثارة الحروب. ويؤكد الفيلسوف ضرورة التشدد مع هؤلاء، ولكنه يتساءل عن «معنى الخلاص من دولة العبودية»[٣٢]، وعمّا إذا كان يمكن الخلاص منها. ثم يشرح رأيه في الحرية، فيرى أن جميع المخلوقات خاضعة إلى ما لا ينتهي من العبوديات، وأن لا حرية للإنسان بالنسبة إلى الطبيعة، ولكن بإمكانه التمتع بـ «شبه الحرية» إذا أدرك أن حياته ليست إلا كـ «برق طفيف لمع في ليل دامس»[٣٣] ولا يتوصل إلى هذا الإدراك، إلا إذا اقتنع بما قسم له من الله، وانعزل ما أمكن عن الناس، وأعرض عن اللذات الجسدية، وجدّ في طلب الحكمة والعلم. وإذ تعترض «ملكة الحكمة» على رأي الفيلسوف في الحرية، لأن السلوك الذي أشار إليه لبلوغها شاذ لا يمكن القياس عليه، ولا يكون إلا لمن وسمته العناية بسمة الانفراد، يرد الفيلسوف: «أنا لم أمنع إمكان الحرية أدبياً بل طبيعياً»[٣٤].

ويسأل «ملك الحرية» الفيلسوف عن «مملكة الروح»، ويعلمه بنيته شن الحرب عليها لأنها تجتهد بخراب مملكة التمدن والحرية، فيجبيه بأن هذه المملكة ما علّمت الناس إلا بما يقودهم إلى «نوال السعادة الحقيقية»[٣٥]، ولهذا فقرار محاربتها ليس فقط قراراً خاطئاً، بل مصيره الفشل والندم لأن «العناية العلوية قد سلمتها زمام السياسة»[٣٦].

وإذ يتطرق الفيلسوف إلى أصل السياسة والممالك، يرى أنها إنما نشأت من «جرثومة المصادفات والتقادير»[٣٧] وأن تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم هو الذي أنتج التملك والمملكات على الأرض.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

وبعد أن يبدي «قائد جيش التمدن» رغبته في القضاء على «دولة العبودية» قضاء تاماً، ويعارضه «ملك التمدن»، يوافق الفيلسوف على معاملة «جماعة الخشونة والبربرية» باللين، شرط تعليمهم شرائع التمدن من نعومة أظفارهم ومراقبتهم.

ويشرح الفيلسوف رأيه في التمدن، فيرى أنه يقوم على دعائم خمس، **أولها**، تهذيب السياسة وما يقتضيه من صفات يجب أن يتميّز بها الشخص الذي يتعاطى السياسة، ومن تأكيد لمبدأ المساواة الذي هو أعظم المقومات لصحة السياسة ومجرى شرائعها على الجميع من دون تمييز أو تفريق، ومن احترام لمبدأ المطابقة الذي يستوجب مطابقة السياسة بقوانينها وشرائعها لما يقتضيه واقع الحال، ومن نظر دائم إلى الصالح العام وسهر عليه. و**ثانيها**، تثقيف العقل الذي يتم بالتروض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية. و**ثالثها**، تحسين العوائد والأخلاق بإخضاع الاستعداد الإنساني منذ نعومة الأظفار إلى التطبع بالطبائع الحسنة. و**رابعها**، صحة المدينة التي تستوجب النظافة، وتمهيد الشوارع والأزقة، وترميم الأبنية. و**خامسها**، المحبة وهي القوة التي بها يحرك الجوهر الإلهي الخلائق ويدير الكائنات تحت أشكال مختلفة تدعى الناموس العام، ولكن ينبغي استعمالها على قدر الواجب من دون زيادة ولا نقصان.

وفي المشهد الأخير من الرواية يحضر «قائد جيش التمدن» إلى المحاكمة «ملك العبودية» ووراءه «قواد الشر» وهم «قائد الجهل» و«قائد الكبرياء» و«قائد الحسد والطمع» و«قائد البخل» و«قائد الضغينة» و«قائد الكذب والنفاق» و«حامل بيرق الخيانة»، فيحاكمهم الفيلسوف واحداً واحداً ويصدر بحقهم الأحكام القاسية المناسبة. ولكنه لا يحكم بالرفض المطلق لهؤلاء من «مملكة التمدن» باستثناء «قائد الكذب والنفاق» و«حامل بيرق الخيانة». وإذ يستفيق المرّاش من حلمه يسمع صوتاً يناديه «هذه برية الشهباء فلتبشر بقدوم الخير»[٣٨]، ويلتفت إلى جهة الغرب فإذا «مد من الاخضرار يتموج من جانب الأفق وكأنه يهم أن يندفق على تلك الأقفار اليابسة»[٣٩]، وينتهي الحلم على رجاء «قدوم الخير والرخاء إلى هذه الديار المستعدة لقبول كل إصلاح، لأنها قد وقعت تحت أنظار عناية حضرة ذي الشوكة والاقتدار عبد العزيز خان»[٤٠].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

٥ ـ رحلة باريس[٤١]

عبّر المرّاش في **رحلة باريس** عن الانبهار التام بالغرب، ما يدلّ على أن الكتاب أنجز قبل أن تبدأ محنة المؤلف الصحية في باريس، وقبل أن يلحظ التناقضات والمساوئ التي تعتور التمدّن الغربي، والتي تناولها في ما بعد في **مشهد الأحوال** وفي مقالاته في **الجنان**.

على الرغم من الطابع الأدبي الوصفي الذي يطغى على هذا الكتاب، فقد تخللته إشارات كثيرة ذات دلالة واضحة، تعبّر في مجموعها عن فكر المرّاش الليبرالي، حيث يبدو أن هدف المؤلف يتجاوز الغاية الأدبية الظاهرة، إلى غاية أخرى هي على ارتباط وثيق بتفكير المرّاش الليبرالي. تؤكد مقدمة **رحلة باريس** هذا الاستنتاج، إذ يتبيّن من خلالها أن المرّاش إنما قصد باريس نتيجة موقف فكري مأزوم، إضافة إلى القصد المعلن وهو دراسة الطب في جامعتها والحصول على الإجازة الطبية، وأنه كان يتوخّى من وراء رحلته هذه حلاً لإشكالات فكرية مؤرقة.

رأى المرّاش العالم في هذه المقدمة «مشهداً ذريعاً ترتعد منه الفرايص»[٤٢] و«الأرض تضطرب كالمصروع»[٤٣] و«القوي يدوس الضعيف ويأكل لحمه ويشرب دمه»[٤٤] و«أقواما يرضعون الذل والخوف من أثداء أمهاتهم... وعلى ظهورهم أحمال ثقيلة تحنيهم إلى الأرض وفي أيديهم حقاقاً فولاذية مطبوقة على أفكارهم وحريتهم حتى لا تتحرك ولا تنظر الضوء أبدا»[٤٥] ورأى «الغني يأكل كل قوت الفقير»[٤٦] و«جميع خيرات الأرض وثروتها مملوكة من نذر من المغتصبين، وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقا وعديمي كل نعمة وخير يأكلون خبز التنهدات ويشربون ماء الدموع... وجميع الكتلة البشرية تعترك وتصطدم ببعضها لكي تنشر عقدها وتلاشي جزئياتها»[٤٧]. حتى أن النوع الإنساني بدا للمرّاش في نهاية الأمر «كأنه شخص واحد ملقى على هذه الأرض المضطرمة هزيلاً مغلولاً

---

(٤١) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧). والكتاب في ٧٢ صفحة من القطع المتوسط، وطبع بينما كان المرّاش لا يزال منكبّاً على دراسة الطب في باريس، ويظهر أن المؤلف أرسل مخطوطة الكتاب إلى المطبعة وهو لا يزال في العاصمة الفرنسيّة، وكانت سبل الاتصال بين باريس وبيروت متيسرة في تلك الأيام.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

بالسلاسل ومصروعاً بصياح شياطين الوساوس»[٤٨].

بعد هذه المقدمة، وذكر الأسباب المباشرة لسفره إلى باريس، بدأ المرّاش بوصف رحلته، فركز على تخلف المدن العربية وانحطاطها وتلوثها بالأقذار والأوساخ، وعلى تمدن المدن الأوروبية وجمالها ونظافتها. وعزا التقدم الذي بلغه الفرنسيون إلى العقل الذي «استخدم نواميس الصناعة فقهر شرائع الطبيعة»[٤٩] والذي «جلس الآن على قمة عرش كماله وأخذ يشن على العالم غارات قواته ليفتتح معاقل الطبيعة ويقلب ممالك الظلام»[٥٠].

وقارن بين حال الشرق وحال الغرب، فأبدى إعجابه بإقبال الغربيين على طلب العلم والمعارف، بينما يعيش العالم في الشرق «مقطوع الخرج وربما يُحتقر ويهان»[٥١] ثم أسهب في وصف المظاهر العمرانية والعلمية في باريس، مركزاً على دور العقل والعلم والعمل في ما بلغه الغربيون من تقدم ونجاح. من هذه الزاوية نصنّف **رحلة باريس** بين آثار المرّاش الليبرالية، فقد عبّر من خلالها عن إيمانه بالعقل الإنساني ودور العلم في التقدم الثقافي والعمراني، وعن رؤيته للتمدن من جميع وجوهه المادية والفكرية، كما عبّر أيضاً عن إيمانه بالمساواة الاجتماعية، وحرية التفكير والتعبير.

٦ ـ مشهد الأحوال[٥٢]

حاول المرّاش في **مشهد الأحوال** بناء رؤية فلسفية شاملة حول الكون والإنسان.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥٢) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠)، والكتاب في ١٣٠ صفحة من القطع المتوسط، وطبع طبعة ثانية مع كتاب **غابة الحق** في ([القاهرة]: المطبعة الميمونة الشرفية، ١٨٨٠) في ١٠٢ صفحة، وطبع طبعة ثالثة في (بيروت: المطبعة الكلية، ١٨٨٣) في ١٣٢ صفحة من القطع المتوسط. وقد وقع بعض الالتباس عند عدد من الذين ترجموا للمراش بصدد تأليف هذا الكتاب، من هؤلاء جرجي زيدان وسامي الكيالي فقد ذكرا أن المرّاش ألّف **مشهد الأحوال** في حلب وقد تبيّن لنا أن معظم هذا الكتاب وضع في باريس كما يظهر من موضوعاته، التي تراوحت بين التعبير عن أقصى درجات السعادة وأعمق مشاعر الكآبة والأسى والخيبة، ما يدلّ على أن المؤلّف كتب بعضها لدى وصوله، وبعضها الآخر بعد تدهور حالته الصحية. انظر: زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء... ووصف مؤلفاتهم... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**، ص ٢٠٥، والكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠**، ص ١٤٣.

بدأ من الخالق الذي «وجوده لا حد له ولا مدى»[٥٣] وخلقه للكون الذي تطوّر من غبار إلى عوالم كروية بواسطة التجاذب والالتصاق، ثم شرح كيفية صدور الحرارة والضوء وتفاعل المواد، الذي أدى إلى انبثاق الحياة بين تلك الأصول الراقدة، فنشأ النبات. ولما تعاظمت القوة الحيوية وتراكمت، انتشرت النطفة الحيوانية، ثم أخذ الحيوان «يتجمّل ويتكمّل ويتوالد ويتسلسل»[٥٤] ولم يلبث أن خلق الله الإنسان الذي «أخضع الجميع تحت رياسته»[٥٥]، والإنسان ذاته يتطور من حال إلى حال، يبدأ طفلاً «عديم البصيرة خالي السريرة عارياً من كل الكمالات الأدبية»[٥٦]، ويغدو فتى هائماً في ملاهي دنياه، إلى أن يدركه الشباب «حيثما يوجد الإنسان ضائعاً في مفازة العمر»[٥٧]، ثم يعود شيخاً منحنياً تحت أحمال الحياة وأثقالها، ولا تلبث المنية أن «تسلبه كل بغية وأمنية»[٥٨] فيغور في قبر النسيان.

ويتطرق المرّاش إلى أصل العائلة والهيئة الاجتماعية والبلاد، وكيفية نشوء الروابط بين البشر، وسيادة بعضهم على بعض حتى أفضت الضرورة بالإنسان إلى التمدن، ولجم الطبيعة بالآداب. ويتحدث في هذا الإطار عن العمران، ونشوء المدن وتقدمها، ثم تقهقرها وزوالها.

هذا التصور التطوري للكون والإنسان والعائلة والهيئة الاجتماعية، يكشف المنحى الفكري الليبرالي عند المرّاش الذي أقحم النظرة العلمية التاريخية في تفسير أحوال الكون ومظاهره كلها. من هذه الزاوية بالذات فسّر تخلف الشرق وتقدّم الغرب، فالشرق تقهقر بعدما «أولج الدهر سنانه في مقتل العقل»[٥٩] والغرب تقدم وارتقى بعدما «انتشر العلم والجهل انطوى. وجلس العقل على عرشه واستوى»[٦٠]، ومن هذه الزاوية أيضا رأى أن الإنسان ليس إنساناً إلا بالعلم، وأن الجهل هو «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته»[٦١].

وطرح المرّاش في **مشهد الأحوال** أفكاراً اجتماعية وسياسية، فقد أبدى تقديره

(٥٣) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال**، ط ٣ (بيروت: المطبعة الكلية، ١٨٨٣)، ص ٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

للفئة الفقيرة البائسة في المجتمع الإنساني، وأحلّها مرتبة مرموقة في السُلّم الاجتماعي. يقول بلسان هذه الفئة مخاطباً الأغنياء: «نحن الفئة الكبرى. وأنتم الفرقة الصغرى. ونحن فعلة الطبيعة. وشغلة الأرض الوسيعة. نحرث الأرض ونشتغلها. ونسكن الرحاب ونأهلها. فلا نحتاج إليكم ولا للمثول لديكم»[٦٢]. ويحمل المرّاش على الحرب متسائلاً: «كيف تنزل البشر منازل البهايم العارية. ويفعل الإنسان فعل الوحوش الضارية»[٦٣]. ويرى أن السلم هو الحالة الفضلى لتقدم المجتمع الإنساني وتطوره وازدهاره، في السلم «ازدهت البلاد. وازدهرت العباد. وتمكنت مباني الأعمال. وتوطدت مغاني الأشغال. وبذخت قصور العمار»[٦٤].

ويخصص المرّاش شطراً كبيراً من **مشهد الأحوال** لحال الحب[٦٥]. ويظهر من خلال هذا الفصل الذي جاء أكثره شعراً، توجّه المرّاش الليبرالي الرافض للقديم والمتشبث بالعصري والجديد[٦٦].

وفي **مشهد الأحوال** بحث في الحقيقة التي قسمها المرّاش إلى طبيعية وأدبية. وقسم الحقيقة الطبيعية إلى أصلية وفرعية؛ وفاعلية وانفعالية؛ ولازمة ومتعدية؛ وذاتية ونسبية؛ وآلية وعضوية. وجوهرية وعرضية. أما الحقيقة الأدبية فتنقسم إلى وجودية وعدمية وأصلية وفرعية وحقيقية ومجازية[٦٧].

وينتهي **مشهد الأحوال** بقصيدتين يبرز من خلالهما تفكير المرّاش الليبرالي الرافض للتسلط والاستبداد، والمؤمن بانتصار «دولة الحق».

٧ ـ الكنوز الغنية في الرموز الميمونية[٦٨]

رواية شعرية قصيرة بدأها المؤلف بمقدمة نثرية موجزة، عرض في خلالها الأحداث الكبرى في القرن التاسع عشر بحسب تسلسلها التاريخي[٦٩]، فأبرز في سياق هذا العرض آراءه وأفكاره الليبرالية. انتقد الصراعات الدينية والفتن

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ١٠٢.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٦٨) فرنسيس المرّاش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧٠). والكتاب في ٢٣ صفحة من القطع المتوسط.
(٦٩) قومة البلد في حلب سنة ١٨٥٠، حرب القرم سنة ١٨٥٧، الفتنة الطائفية في لبنان سنة ١٨٦٠، الاكتشافات العلمية بعد سنة ١٨٦٠.

الطائفية[٧٠]، وأبدى إعجابه بإنجازات القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية، حيث «الطبيعة قد أبدت غوامضها... واستظهر العدل في كل البلاد... ولم يعد لسلاح الجور من أثر... والعقل أطلع أنوار الحجى... وشيّد الشمل بين البدو والحضر... واقترح الإنسان أجنحة من البخار... وأركب البرق أسلاكاً... واستطلع الضوء من فحم... واستخدم النور في التصوير»[٧١]. وأشار المرّاش إلى شق قناة السويس، والوحدة الإيطالية، والحرب الأهلية الأمريكية ضد الرق[٧٢]. ويظهر تأييد المرّاش لتعليم النساء من خلال مقارنة أقامها بين المرأة العالمة والمرأة الجاهلة بشكل يدفع إلى تفضيل الأولى على الثانية[٧٣].

هذه الأفكار والإشارات الواردة في **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**، تندرج في سياق التفكير الليبرالي للمراش، وهي التي حدت بنا إلى تصنيف هذا الكتاب من بين آثاره الليبرالية.

٨ ـ شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة[٧٤]

جهد المرّاش في هذا الكتاب لإثبات وجود الله بالاستناد إلى العقل الإنساني، ونواميس الكون المادية والطبيعية، فرأى أنه يوجد في الأكوان السارية في أوج الفضاء أدلة راهنة تهدي العقل إلى أن يحكم بلزوم موجد كلي سامي العناية، كما إن شرائع الطبيعة بما فيها من الانتظام العجيب تقدم براهين قاطعة على وجوب القدرة الإلهية. وإذا تأمل العقل في عالم النبات وما يتعلق به من القوانين والوظائف، وفي عالم الحيوان وما يوجد فيه من الأعضاء، والوظائف المنوطة بكل عضو من هذه الأعضاء، يحكم على الفور بوجود الله.

ويستند المرّاش في **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، إلى حجج عقلية

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨ و١٤ ـ ١٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(٧٤) فرنسيس المرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧١). جاءت الطبعة الأولى لهذا الكتاب من دون ذكر مكان الطبع وزمانه. ولكن مجيد صوايا يذكر في رسالته أن هذا الكتاب قد طبع للمرة الأولى في المطبعة المارونية في حلب سنة ١٨٧١. انظر: صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ٩. ويذكر يوسف الدبس وفان ديك أن الكتاب طبع أيضاً في بيروت سنة ١٨٩٢. انظر: الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٤، وفان ديك، **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية**، ص ٤٨٣.

لإثبات وجود نفس خالدة للإنسان، وإقامة البرهان على أن الديانة هي صفة غريزية للإنسان، وأن الوحي هو أمر لازم له من الله، وأن الكتاب المقدس هو الوحي.

٩ ـ مرآة الحسناء[٧٥]

لا يمكن اعتبار **مرآة الحسناء** في مجمله أثراً ليبرالياً، بل هو بصورة عامّة تقليدي في شكله ومحتواه، يدور الشطر الأكبر منه حول الموضوعات الكلاسيكية في الشعر العربي. إلا أن المرّاش كثيراً ما تعدّى الإطار الكلاسيكي ليتطرق إلى الإصلاح السياسي والنقد الاجتماعي، ويعرض أفكاره السياسية والاجتماعية. وهذا ما جعلنا نصنّف **مرآة الحسناء** بين آثار المرّاش الليبرالية، إذ من خلاله تظهر الركائز الأساسية لفكره الليبرالي الذي عبّر عنه نثراً في **غابة الحق** و**مشهد الأحوال** وشهادة **الطبيعة في وجود الله والشريعة**. **أول** هذه الركائز الإيمان بالعقل ودوره، فالمراش في **مرآة الحسناء** كما في مؤلفاته السابقة يجهد في تأكيد دور العقل والعلم[٧٦]، ودحض الخرافات والأباطيل[٧٧]. **ثانيها** الإيمان بالحرية والثورة على الاستعباد والتسلط والطغيان والظلم الاجتماعي[٧٨]، وتأكيد المساواة بين الناس[٧٩]، وتقييد سلطة الحاكم بخير الشعب[٨٠]، ورقابته[٨١]. **ثالث** هذه الركائز التنديد بالحرب وما تورثه من خراب وسفك دماء[٨٢]، ونقد التمدن الذي أساسه «النار والبتّار والأسل»[٨٣] وإشعال الحروب بين الناس[٨٤]. **رابعها** نبذ التعصب[٨٥]، ورفض الطائفية والدعوة إلى احترام المعتقدات الدينية[٨٦].

---

(٧٥) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢). والكتاب في ٣٤٩ صفحة من القطع المتوسط. وقد أخطأ يوسف الدبس وفان ديك إذ ذكرا أن هذا الكتاب طبع في بيروت سنة ١٨٧٤. انظر: الدبس المصدر نفسه، ج٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٤، وفان ديك، المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٧٦) المراش، **مرآة الحسناء** (١٨٧٢)، ص ١٠٠، ١٣٧، ١٤٣، ١٦٥ و١٩٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٣ و٢٨١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢٢، ٢٢٨ ـ ٢٢٩، ٢٤١ ـ ٢٤٢، ٢٧٨ ـ ٢٧٩، ٣٣٨ و٣٤٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

١٠ ـ دُرّ الصدف في غرائب الصدف[٨٧]

رواية غرامية اجتماعية جاءت في ثمانية عشر فصلاً، طرح المرّاش في سياقها أفكاراً ومبادئ ليبرالية في شأن الحب والزواج وعلاقة المرأة بالرجل، فرأى أن الحب هو «مزية كل ذي حس تام، وهو خلة يتميز بها الإنسان عن البهيمة»[٨٨] وانتقد المرّاش في **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** الزواج القسري القائم على الإكراه «كما يفعل كثيرون في هذه الأمصار مع بناتهم غير العالمات بما لهن من حقوق الطبيعة وحرية الاختيار، فيقتلونهن جوراً وظلماً»[٨٩]؛ وشدد على حرية المرأة في اختيار الزوج الذي تحب وتريد[٩٠]. وتبدو من خلال الحوار بين أبطال الرواية نظرة ليبرالية إلى المرأة لا تختلف عمّا جاء في **غابة الحق** و**مشهد الأحوال**، فهي «خليقة لطيفة»[٩١] و«نعجة وديعة»[٩٢].

ثالثاً: مقالات المرّاش الليبرالية في مجلات عصره

لم يقتصر نشاط المرّاش الفكري على ما ذكرناه من تآليف ودراسات مستقلة، بل تعدى ذلك إلى المشاركة الفعلية في حركة عصره الثقافية من مختلف جوانبها، بما كتبه من مقالات وأبحاث اتسمت في أكثرها بطابع ليبرالي واضح؛ فالمرّاش في مقالاته، كما هو في مؤلفاته الليبرالية، ثائر على الفساد والظلم والتخلف، مؤمن بانتصار العقل والعلم على الجهل والاستعباد والأباطيل.

جاء أهم ما خلّفه المرّاش من كتابات ليبرالية في مجلات عصره، في مجلة **الجنان**[٩٣] البيروتية، فلقد كتب فيها أربع عشرة مقالة حمل من خلالها على الظلم والطغيان، وانتقد الحكم المطلق والاستبدادي بشكل رمزي[٩٤]، وحثّ على النهضة

---

(٨٧) فرنسيس المرّاش، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢). والكتاب في ١٢٨ صفحة من القطع المتوسط.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) مجلة علمية أدبية تاريخية، صدرت في بيروت سنة ١٨٧٠ مرتين في الشهر، لمنشئها المعلم بطرس البستاني. كانت سوقها رائجة في البلاد العربية. وكان سليم بطرس البستاني ينشىء أكثر مقالاتها وقد تحول إليه امتيازها بعد وفاة والده سنة ١٨٨٣. كتب أكثر علماء ذاك العصر فيها. توقفت عن الصدور سنة ١٨٨٧. انظر: طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٤٥.

(٩٤) فرنسيس المرّاش، «الكون العاقل،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٥٠١ ـ ٥٠٣.

العلمية وتشييد المدارس وتوطيد المكاتب ومحاربة الجهل، لأن العلم يحرر الإنسان من القيود وهو السبيل الوحيد أمام أبناء الوطن ليكونوا أولاد العصر الجديد[٩٥]. وندّد المرّاش في **الجنان** بالحال التي آل إليها التمدن وما أورثه من حروب وسفك دماء[٩٦]. وطرح في بعض مقالاته ما سبق وطرحه في مؤلفاته، ففي مقالة تحت عنوان «سياحة العقل»[٩٧] اعتمد أسلوباً رمزياً شبيهاً بأسلوبه في **غابة الحق**، فتمثل العقل سائحاً والحق مرشداً، وإذا الأرض يحكمها «ملك التوحش» المتنكر بملابس «ملك التمدن» يساعده أعوانه والنفاق والسيادة والتعصب، وإذا الناموس مقيد ومغلول، مطعون بحراب التعدي والرشوة والتعصب والاغتيال. ويرى العقل في سياحته مشاهد ذريعة، فيسأل الحق: «كيف يحكم العالم هذا الوحش الضاري وكيف يتسلّط على البشر وهم لا يبالون ولا يشعرون؟»[٩٨] فيجيبه الحق: «قد قرب ذلك. لأن ملك التوحش قد شاخ وهرم وصار على حافة القبر فكن مطمئناً»[٩٩].

ويبدو أن هذه المقالة قد أثارت تساؤلات كثيرة، فشرح الكاتب مضمونها وفسّر رموزها في مقالة أخرى في **الجنان**، مؤكداً موقفه ضد الظلم والاستبداد، واضطهاد الأقوياء للضعفاء، والتمدن الزائف[١٠٠].

وكتب المرّاش في **الجنان** مقالة عن الجرائد[١٠١]، فتكلم عن نشأتها، وأشاد بدورها في نشر المعرفة، وحثّ على شرائها الذي هو «واجب على كل إنسان له تعلّق بعالمه وحب لمعالمه»[١٠٢]، وركّز المرّاش في **الجنان** على دور الفئة العاملة في المجتمع الإنساني، فرفض الظلم الاجتماعي المتمثل في استئثار الأغنياء بالثروة، ورأى أن الأعيان هم أولئك الذين «يفلحون الأرض وينفقون على المعوزين ويبنون بأيديهم المنازل والبيوت ويحيكون الأقمشة وينجرون المركبات والمراكب ويجاهدون في سبيل الوطن وخير الأمة وكل أصناف العمران»[١٠٣]، بينما الأغنياء هم السوقة لأن «خير

(٩٥) فرنسيس المرّاش، «القرن التاسع عشر،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٥٦١ ـ ٥٦٥.

(٩٦) فرنسيس المراش: «التمدن المتوحش،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٦٣٣، و«يوم باريز،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(٩٧) فرنسيس المرّاش، «سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) فرنسيس المرّاش، «تفسير مقال سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٦١٦ ـ ٦١٩.

(١٠١) فرنسيس المرّاش، «الجرائد،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٠٣) فرنسيس المرّاش، «الأعيان،» **الجنان** (١٨٧٣)، ص ١١٩.

الناس من نفع الناس»[١٠٤] ولأن أموال هؤلاء «مجموعة من تعب الفقير إن يكن بالوراثة الرديئة الأصل أو بالاحتيالات التجارية التي هي سرقات شرعية»[١٠٥]. وخلص المرّاش في النهاية إلى أن «أكواخ الفلاحين وقباب الرعاة هي أعظم من قصور القياصرة وأهرام الفراعنة»[١٠٦].

وللمرّاش في **الجنان** آراء ليبرالية بصدد المرأة، فقد دعا إلى تعليمها لتكون زوجة صالحة[١٠٧]، وإلى الاهتمام بتربيتها، وإطلاقها من «قيود الخشونة القديمة»[١٠٨].

وخاض المرّاش على صفحات **الجنان** في موضوعات عصره العلمية، فتطرق إلى السلوك الإنساني، وحلل مراحله، وتناول دور التربية وتأثيرها في طبيعة الإنسان وسلوكه[١٠٩]. وبحث في مصدر النور وخصائصه الطبيعية والكيماوية والفيزيولوجية[١١٠]. وكتب بحثاً فلسفياً عن الإنسان، ومركزه في الكون، وتميّزه بالعلم الذي به يفرق بين التمدن والتوحش[١١١].

وللمرّاش في مجلة **الزهرة**[١١٢] كتابات ذات طابع ليبرالي بصدد المجتمع البشري والوطن، حيث قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات، سفلى ووسطى وعليا، واعتبر العلم والتهذيب ضروريين لبلوغ الطبقة العليا[١١٣]. وكتب مقالة تحت عنوان «الوطن»، كشف فيها عن فهمه لمعنى الأمة والوطن، فحدد الوطن بوحدة الجنس ووحدة السياسة، وأدخل في وحدة الجنس وحدة اللغة ووحدة العادة ووحدة المذهب، وأدخل في وحدة السياسة، وحدة الشريعة ووحدة القوانين. ولكنه خرج بنتيجة مناقضة إذ قال بضرورة نبذ الخلافات القائمة في اللهجة والعادات والمذهب،

---

(١٠٤) المصدر نفسه.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(١٠٧) فرنسيس المرّاش، «في تربية النساء،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ٧٦٩.
(١٠٨) فرنسيس المرّاش، «المرأة بين الخشونة والتمدن،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ٥٨٧.
(١٠٩) فرنسيس المرّاش، «السلوك،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٦٢٧ ـ ٦٣٢.
(١١٠) فرنسيس المرّاش، «النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٥١ ـ ٥٢ و٩٣ ـ ٩٤.
(١١١) فرنسيس المرّاش، «الإنسان،» **الجنان** (١٨٧٤)، ص ١٤ ـ ١٦.
(١١٢) نشرة أسبوعية من ثماني صفحات صغيرة، أنشأها في بيروت في كانون الثاني/ يناير سنة ١٨٧٠، يوسف الشلفون على عهد راشد باشا والي سوريا. تضمنت فصولاً تاريخية ونكتاً أدبية وفوائد علمية وأخباراً مستظرفة بقلم منشئها وبعض حملة الأقلام السوريين. وأخص الذي كتبوا فيها الشيخ إبراهيم اليازجي وفرنسيس المرّاش وغيرهما. عاشت حولاً كاملاً وصدر آخر أعدادها في ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٠. انظر: طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٨.
(١١٣) فرنسيس المرّاش، «العالم البشري،» **الزهرة** (١٨٧٠)، ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

والتركيز على وحدة الأمة التي هي الشرط الأساسي لكل قوة وتقدم[١١٤].

وكتب المرّاش في مجلة **المجمع الفاتيكاني**[١١٥] مقالة انتقد فيها التعصّب المذهبي والانقسامات الدينية. ورأى أن الفئة الأقل تفرقاً في الدين هي الأكثر تمدناً وقوة، وأن الشقاق الذي يعبث بسوريا ما هو إلا نتيجة كثرة المذاهب واختلافها[١١٦].

هذا في رأينا أهم ما كتب المرّاش من مقالات، وهي تشكل الجزء الأكبر من آثاره المنشورة في مجالات عصره. أما كتاباته الباقية في مجالات أخرى لم نأتِ على ذكرها، كـ **الجوائب** و**النحلة**، فلا تعتبر ذات مضمون ليبرالي يستحق الدرس وتقتصر على قصائد في المدح والغزل، تقليديّة في أسلوبها ومضمونها.

(١١٤) فرنسيس المرّاش، «الوطن،» **الزهرة** (١٨٧٠)، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(١١٥) مجلة أسبوعية دينية من ثماني صفحات صغيرة، نشرها الآباء اليسوعيون في بيروت في كانون الثاني/ يناير سنة ١٨٧٠. كان غرضها إذاعة أخبار المجمع المسكوني الأول وإعلان أحكامه ومباحث آبائه. ظهر منها ٣٥ عدداً آخرها في ٢٧ آب/ أغسطس ١٨٧٠. انظر: طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ج ٢، ص ٤٤.

(١١٦) فرنسيس المرّاش، «التعصب جرثومة الشقاق،» **المجمع الفاتيكاني**، العدد ١٧ (١٨٧٠)، ص ١٣٣ ـ ١٣٦.

القسم الثاني

بنيـة الفكـر الليبرالـي عنـد فرنسيـس المـرّاش

الفصل الرابع

مشكلة الحرية عند المرّاش

ينطلق الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش من مسألتين أساسيتين يمكن اعتبارهما جوهر هذا الفكر والمحور الذي تدور حوله مؤلفاته ومقالاته الليبرالية، ومعظم شعره السياسي والاجتماعي وهما: الحرية والتمدن الإنساني. أما المسائل الاجتماعية الأخرى التي تطرق إليها فترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بهاتين المسألتين، وتشكل الإطار الذي أراد من خلاله تأسيس الليبرالية في الفكر العربي. إن تأكيد دور العقل والتشديد على حريته الكاملة والإقرار بالمساواة السياسية ورفض الظلم الاجتماعي والتسلط وإدانة الطائفية والعنصرية، كل هذا إنما يأتي في إطار تأكيد الحرية الإنسانية[1].

والجهد الذي بذله المرّاش لتأسيس الفكر العلمي والنظرة العقلانية في مواجهة الجهل والخرافات والتخلف الاجتماعي السائد، وإقراره بحقوق المرأة في العلم والثقافة والمجتمع، وحثّه على تشييد المدارس والمكتبات العامة ونشر الجرائد، وتشديده على نبذ مظاهر الانحطاط من المجتمع بالإقلاع عن العادات الخشنة والقديمة والتي لا تتلاءم مع روح العصر، كل ذلك إنما يهدف إلى إرساء مفهوم متطور لمجتمع حديث متمدن يخضع لأحكام العقل وقوانين التطور، ويقوم على أسس المساواة الإنسانية والعدالة الاجتماعية، مجتمع ينبذ التعصب المذهبي والطائفي ويتعاضد أفراده من أجل التقدم والبناء.

---

(١) ليس من الصدفة أن يكون من مؤلفات المرّاش الأولى **دليل الحرية الإنسانية**. يشكل هذا المؤلف بداية تطلعات المرّاش الفكرية التي تركزت وتعمقت في مؤلفاته اللاحقة: **غابة الحق** (١٨٦٥) و**مشهد الأحوال** (١٨٧٠). وجاءت أكثر وضوحاً في المقالات التي كتبها في مجلة **الجنان** منذ تأسيسها عام ١٨٧٠ وحتى قبل وفاته.

إن فكر المرّاش من خلال مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته وشعره السياسي والاجتماعي يطغى عليه تصور ثابت لمجتمع إنساني مثالي[٢] أساسه الحرية والتمدن. من هذه الزاوية بالذات رأينا أن نحصر دراسة الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش في إشكاليتَي الحرية والتمدن. لقد تطرق المرّاش إلى إشكالية الحرية، فبحث في الحرية الطبيعية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية والحرية الدينية، وحلل عناصر التمدن ومقوماته، وحدد مضاداته، وقارن بين الشرق والغرب في سبيل تصور واقعي للنظام الاجتماعي الأمثل. وبما أن الحرية هي أساس التمدن وشرطه الضروري، من دونها لا يمكن قيامه أو تصوره، نبدأ أولاً بدراسة إشكالية الحرية في فكر المرّاش، باعتبارها جوهر فكره الليبرالي والأساس الذي بنى عليه أكثر إنتاجه الفكري.

أَولى المفكرون الاجتماعيون في عصر النهضة العربية الحديثة اهتماماً كبيراً لمشكلة الحرية. على الرغم من الاختلافات الكثيرة في اتجاهاتهم الفكرية وتناقض آرائهم بصدد المشكلات الاجتماعية، وبرغم تمايز انتماءاتهم الدينية وأفكارهم السياسية، اتفق أكثر هؤلاء على اعتبار مشكلة الحرية في طليعة المشكلات التي تعانيها المجتمعات العربية، حيث الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي والتفاوت الطبقي والتمييز في الحقوق بين أفراد المجتمع عموماً وبين المرأة والرجل بوجه خاص.

فعلى الصعيد السياسي، لم يكن للحرية في ذلك العصر أي وجود في ظل حكم فردي استبدادي، يقوده سلطان مطلق الصلاحيات يمارس سلطاته على أساس ملكية وراثية مطلقة، وتنحصر بين يديه جميع السلطات العليا في الدولة وينفذ أوامره بالقوة العسكرية. أما السواد الأعظم من الشعب فلا يتمتع بأي نوع من أنواع المشاركة في الحكم، ولا يستطيع ممارسة أي ضغط أو رقابة على إرادة السلطان والأحكام الصادرة عنه، ولم يكن في وسعه أن يعترض أو يقاوم أو يرفض هذه الأحكام.

وعلى الصعيد الاجتماعي، كانت المساواة شبه معدومة لا بل غائبة كلياً، اجتماعياً وحقوقياً.

اجتماعياً، تمركزت الثروة في أيدي فئة قليلة جداً من الإقطاعيين وكبار رجال

---

(٢) رافقه هذا التصور منذ البداية، عبر عنه في **دليل الحرية الإنسانية** وبدا أكثر وضوحاً وتطوراً في **غابة الحق** واستمر في **رحلة باريس** وفي **مشهد الأحوال** وفي مقالاته في **الجنان** وفي أكثر أشعاره السياسية والإجتماعية في **مرآة الحسناء**.

الدين، وكبار موظفي الدولة المتحدرين في الغالب من أصل إقطاعي أو ديني أو بيروقراطي، وكبار تجار المدن، وبعض مشائخ الحرف والضباط وأرباب المهن الحرة. بينما رزحت الأكثرية الساحقة من فلاحي الأرياف وفقراء المدن وصغار التجار والموظفين والحرفيين تحت وطأة البؤس والحرمان.

و**حقوقياً**، لم يكن جميع أفراد المجتمع يتمتعون بالحقوق نفسها والواجبات. كان قسم كبير من الناس لا يستطيعون ممارسة حقوقهم المدنية تبعاً إلى انتماءاتهم الدينية، وكان هناك تمييز بين الطوائف في توزيع وظائف الدولة ودفع الضرائب والخدمة العسكرية. أما المرأة فكانت محرومة من حقها في القيام بأي نشاط اجتماعي، حياتها مقتصرة على المنزل، أما عقلها فغارق في الجهل والخرافات.

ومن الناحية الدينية، لم يكن غير المسلمين في السلطنة العثمانية يعاملون معاملة متساوية مع المسلمين، فالدولة العثمانية قامت على أساس الإسلام السُني عامة، وعلى المذهب الحنفي بخاصة. وكان المسيحيون واليهود في هذه الدولة يعتبرون أهل ذمة ولا يتمتعون بحقوق متساوية مع المسلمين. وكان مسيحيو بلاد الشام يتعرضون للإذلال والمهانة والاضطهاد بتحريض من الدولة العثمانية، فيشتم النصراني وينعت بالكافر ويحتقر ويهان ويسخر ويرغم على ارتداء نوع معيّن من اللباس وتفرض عليه الخوّة ويعتدى على عرضه(٣).

من الطبيعي في مثل هذا الإطار الاجتماعي أن توضع القيود على كل الأفكار التي تحاول التصدي بالانتقاد للوضع القائم، فكان مصير كل من يعارض النظام، النفي أو السجن أو الإعدام.

هذا الواقع جعل الحرية الهاجس الرئيس لأكثر رواد النهضة العربية الحديثة، فأولُوها اهتماماً خاصاً وحازت على الجانب الأكبر من أفكارهم الإصلاحية. وكان التأكيد على الحرية الإنسانية هو القاسم المشترك الذي يجمع ولو بدرجات متفاوتة، بين مفكرين متباعدين من حيث الأهداف السياسية والانتماءات الدينية كبطرس البستاني وفرنسيس المرّاش وأديب اسحق وعبد الرحمن الكواكبي وجبرائيل دلال ورزق الله حسون.

ولكن فرنسيس المرّاش يتمتع بين جميع هؤلاء بأهمية خاصة، فقد صاغ مفهوم

---

(٣) يصف ميخائيل مشاقة أوضاع المسيحيين المزرية في بلاد الشام، انظر: **مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان**، جامع حوادثه ميخائيل مشاقة؛ منشأه ملحم خليل عبدو وأندراوس حنا شخاشيري (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٨)، ص ٢٦ ـ ٢٩.

الحرية صياغة متكاملة، وخصص لها واحداً من مؤلفاته الأولى[٤]، وآخر هو أهم مؤلّفاته[٥]، وألح عليها في كل مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته وشعره السياسي. ويتميز المرّاش بكونه أول مَن حاول في الفكر العربي الحديث إسناد مفهوم الحرية إلى أسس فلسفية، وبطرحه إمكان الحرية في الطبيعة المادية وفي المجتمع الإنساني. لقد تطرق إلى الحرية من كل جوانبها فبحث في الحرية الطبيعية، والحرية السياسية، والحرية الاجتماعية، والحرية الدينية، وتطرق إلى التمييز العنصري بشكل يستحق أن يعتبر معه في طليعة رواد الحرية الإنسانية والاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الحديث.

أولاً: الحرية الطبيعية والحرية الأدبية

ينطلق المرّاش في تصديه لمشكلة الحرية من العالم المادي والطبيعي متأثراً في ذلك بثقافته العلمية الواسعة في الطب والفيزياء والعلوم الطبيعية، فيحاول إيجاد الأسس الميتافيزيقية للحرية الإنسانية في هذا العالم الذي تتحكم فيه قوانين صارمة ويجري بموجب شريعة القوة.

فكيف يكون الإنسان حراً وهو ككيان مادي وبيولوجي جزء من الطبيعة، تجري عليه ما يجري عليها من قوانين مادية بحتة، ويرتبط بها ارتباطاً عضوياً ويخضع لأحكامها خضوعاً تاماً؟

في هذا الإطار بالذات يحاول المرّاش إيجاد المبررات المادية والعلمية للحرية الفردية والاجتماعية. إن إمكان وجود الحرية الفرديّة والاجتماعية يطرح بالضرورة إمكان تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة المادية، وبالتالي إمكان وجود الحرية في العالم المادي والطبيعي، ففي **غابة الحق** عندما تستدعي ملكة الحكمة الفيلسوف لاستشارته في شأن معاملة ملك العبودية وأعوانه الذين أُسروا وطُرحوا في السجن، وفي شأن السبل الآيلة إلى الخلاص من دولة العبودية، يجيب الفيلسوف متسائلاً: «لم أفهم معنى الخلاص من دولة العبودية وهل يمكن لأحد الخلاص منها»[٦]، ويعود ليؤكد للملكة الحكمة استحالة الخلاص من العبودية، فيقول: «إنني لا أرى وسيلة يمكن بها الخلاص لأحد من لزوم التعبد. على أنني أرى جميع الطبيعة مربوطة بسلسلة الاستعباد بعضها لبعض»[٧].

---

(٤) فرنسيس المرّاش، **دليل الحرية الإنسانية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١).

(٥) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥).

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

إن الحرية الطبيعية مستحيلة في العالمين المادي والطبيعي، والإنسان كجزء من هذين العالمين يخضع إلى «ما لا ينتهي من العبوديات»[٨] شأنه في ذلك شأن سائر المخلوقات، فإذا تتبعنا حياة الإنسان منذ ولادته إلى نهاية أمره، نرى أن كل مرحلة من مراحل هذه الحياة تتميز بشكل من أشكال العبودية، فالطفل المولود «يصرخ وينتحب علامة لإشعاره بوقوع سلطان المحيطات به عليه»[٩]، ولا يلبث عبداً طبيعياً لأمه ما دام يتغذى من لبنها ولا يتحرر من هذه العبودية حتى «تدفعه شرائع الاستقلال الحيوي في عبودية الموجودات»[١٠]، فيخضع لكل العوامل الخارجية ويستخدم جميع الكائنات أملاً في الخلاص من فواعلها وتأثيراتها إلى أن «تنتصر أخيراً على جميع قواته كل تلك الأكوان وتزجّه في أودية العدم»[١١].

على هذا الأساس يستنتج المرّاش أن «لا حرية إذاً للإنسان»[١٢] ولا لسائر الموجودات، فالحيوان القوي يستعبد الضعيف. وكل الحيوانات تسترق لخدمتها جماهير الوجود النباتي. وكل الموجودات المادية خاضعة في النهاية «لسلطان الاجتماع والتراكم تحت عبودية الفواعل الكيماوية وأسر قوات التماسك»[١٣]، وجرم الأرض العظيم «منقاد بسلاسل سرية إلى الخضوع لنظام الفلك الشمسي بحيث لا يمكن الخروج عن حدود دايرته»[١٤]. وجميع الأجسام المنتشرة على سطح الأرض خاضعة لحكم تقلب الفصول. وكل نوع من أنواع الكائنات «يشنّ الغارة الشعواء على ضده حتى يهلك الجنس ويباد»[١٥]. هذه الصورة التي يرى المرّاش العالم من خلالها تشدّد على الصراع بين الكائنات، فالعالم المادي والحيوانات والنباتات كلّها في صراع دائب لا هوادة فيه، تكون السيطرة في نهايته للأقوى. والنتيجة الحتميّة لهذا الصراع هي أن «لا حرية في الخليقة ولا خلاص من العبودية»[١٦].

يطغى هذا التصور على المرّاش في أكثر مؤلفاته فيقول في **مرآة الحسناء**:

كل بأحكام الزمان مقيد هيهات يحيا المرء دون قيودِ[١٧]

---

(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ٨٤.

وفي **مشهد الأحوال** يشبّه الإنسان على هذه الأرض، بشيء ألقاه البحر في جزيرة مقفرة من دون أن يكون له إرادة أو خيار يقول:

قد رأيت الإنسان ملقى على الأر ض كملقى بحر بقفر جزيرة[١٨]

إن الإنسان لا يختار وجوده بنفسه وهنا تبدأ عبوديته، وليس صراعه مع العالم سوى محاولات يائسة للخلاص من عبودية فرضت عليه فرضاً منذ اللحظة الأولى لوجوده. ولا يبرح في مواجهة دائمة مع القيود التي يكبله بها الوجود حتى يطويه العدم وتدور عليه دائرة الفناء. هذا الواقع الإنساني العام لا فرق إزاءه بين ملك أو عبد، بين غني أو فقير، لأن الحرية التي يتساءل المرّاش عن وجودها أبعد من الحرية السياسية وأبعد من الحرية الاجتماعية، وتتجاوز علاقة الإنسان بالإنسان أو علاقته بالمجتمع. إنها تعني التفلّت من كل القيود المادية والكونية، تفلتاً لا يمكن تصوره إلا مع الحرية الطبيعية التي يتساوى الجميع في الحرمان منها، وهذا ما يظهر من قوله في قصيدة «الأسوة»:

صدقوني كل الأنام سواء من ملوك إلى رعاة البهائم[١٩]

ومن قوله في **مشهد الأحوال**:

فملوك تدور في طلب الملك فتمسي على الفنا مستديره

ورجال من كل صنف وصنف وذوات من كل شأن وسيره

فجميع الأنام راكضة ركـ ضاً إلى القبر وهي عنه نفوره[٢٠].

ولكن إذا كانت الحرية الطبيعية مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان، فبإمكانه الحصول على «شبه الحرية»، والتمتع بلذة الحياة، بالتأمل العقلي والروحي. هذا التأمل يقود الإنسان إلى معرفة موقعه الحقيقي في الكون ويحرره فكرياً، من سلطان الوقائع ويعتقه من عبودية الزمن، فيغدو غير مكترث باللذة وغير عابئ بالألم. يقول المرّاش: «ومع ذلك فقد يمكن للإنسان أن يحصل على شبه الحرية ويتمتع بلذة الحياة على نوع ما. أما حصوله على الحرية فلا يمكن إلا إذا أدرك كون اعتبار سني وجوده مهما كانت عديدة بالنسبة إلى ما سبقه من العدم وما سيرد عليه كاعتبار برق طفيف لمع في ليل دامس»[٢١].

(١٨) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠)، ص ٧.

(١٩) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٣٨.

(٢٠) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٨.

(٢١) المراش، **غابة الحق**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

هذا الإدراك هو الذي ينطلق منه المرّاش للقول بإمكان الحرية للإنسان؛ فالقوانين المادية والطبيعية التي يستحيل خرقها والتفلت من عبوديتها، يمكن التحرر من وطأتها بالإدراك والفكر. فإذا عرف الإنسان موقعه في الدنيا، وما يحيط به من الأكدار، وما يجتهد بهدم بنيته من المحيطات «يعود متحرراً من سلطان الوقايع ومعتوقاً من عبودية الزمان»[٢٢]، لكن الحرية التي تتحصل للإنسان بالتأمل الروحي والإدراك العقلي ليست هي الحرية الطبيعية، بل هي «شبه الحرية».

أما السلوك الذي يقترحه المرّاش للوصول إلى شبه الحرية، فيتوافق مع إيمانه الديني العميق[٢٣] واتجاهه العقلاني. ولا يتحقق هذا إلا لمن ارتضى بما «قسم له من الله لقيام وجوده»[٢٤]، وتحرر من الحسد والطمع والكبرياء والحقد، ووجّه أقدامه بحسب ما يهديه الصواب والاختبار، ووضع لأفكاره ناموساً يحفظها في قيود الاستقامة والرشد. بهذا جميعه «قد يحصل على لذة قصوى في مسير حياته، إذ يشاهد ذاته محلولاً من جميع وثاقات الأكدار والآلام الأدبية والطبيعية، ومنقطعاً عن كل عالم العبوديات اللازمة والمتعدية»[٢٥].

لكن المرّاش مع إقراره بإمكانية حصول الإنسان على «شبه الحرية» بالتأمل الروحي في الموجودات، وبالإيمان بالله وعنايته ومشيئته المطلقة، وبالترفع عن الملذات الجسدية وإماتة مشاعر اللذة والألم في النفس الإنسانية، لا يعترف للإنسان ولا لسائر الأنواع بإمكان الحصول على الحرية الطبيعية، فجميع الأشياء لكونها «مرتبطة بخدمة بعضها البعض فهي مقيدة أيضاً بعبودية بعضها البعض»[٢٦]، أما حصول الإنسان على لذة الحياة «معتوقة من كل حاكم وصافية من كل مكدر، فهو أمر لا يمكنه البتة ولو تطبع على تتبع تلك النواميس التي ذكرتها»[٢٧]، وما ذكره المرّاش من نواميس لبلوغ «شبه الحرية» والتمتع بلذة الحياة، ليس بإمكان كل الناس

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٣) ينتمي المرّاش إلى عائلة عريقة في تدينها. فعمه بطرس استشهد في سبيل دينه عام ١٨١٨، ووالدته هي نسيبة مطران حلب يومئذ ديمتريوس أنطاكي. ويذكر مجيد صوايا في رسالته أنه كان مقرباً من رجال الدين وأن أكثر خلانه والوافدين على بيته كانوا من الكهنة. انظر: مجيد صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» (رسالة مخطوطة، الجامعة اللبنانية، معهد المعلمين العالي، بيروت، ١٩٦٧)، ص ٤٨، ويقول الأب لويس شيخو: «كان فرنسيس صادق الإيمان كثير التدين». انظر: لويس شيخو، **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**، ٢ ج في ١ (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٠)، ج ٢، ص ٤٥.

(٢٤) المراش، **غابة الحق**، ص ٣٤.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

السلوك إليه، ولا يكون ذلك إلا «لمن وسمته العناية بسمة الانفراد وهذا شاذ وليس حكم الشواذ إلا الحفظ وعدم القياس عليه»[٢٨].

يواجه المرّاش مشكلة استحالة الحرية الطبيعية في القول بانقسام الحقيقة إلى حقيقة طبيعية وحقيقة أدبيّة. فقد رأى في **مشهد الأحوال** أن الحقيقة تنقسم إلى طبيعية وأدبية. الطبيعية هي أمر ثابت الوجود في نفس الطبيعة أو متجدد بين حوادثها[٢٩]، وتقوم على المعلومات الوجودية الخاضعة للإدراك الحسي والعقلي. أما الأدبية فهي أمر وهمي يؤخذ على التصورات العقلية أو عن شرائع النظام البشري من دون علاقة مع أحكام الحس المعصوم، وهكذا فالحقائق الطبيعية تشتمل على الصحة والقبول بديهياً غير محتملة ما تحتمله الحقائق الأدبية من النضال والجدال والقبول والرد[٣٠]. وكما ميّز المرّاش بين حقيقة طبيعية وحقيقة أدبية، فقد ميّز كذلك بين حرية طبيعية وحرية أدبية. الطبيعية مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان، وليس ممكناً الحصول إلا على شبهها لدى بعض الناس المميّزين، باتباع أسلوب خاص في التفكير والحياة. أما الأدبية فهي ليست فقط ممكنة لجميع الناس، بل هي واجبة وضرورية. وهكذا فالإنسان الذي تتحكم فيه قوانين الطبيعة وتستعبده، هو حرّ عقلياً وأخلاقياً، وفي استطاعته التمييز بين الخير والشر، تمييزاً من دونه يستحيل قيام مملكة التمدن والحرية.

هذه الحرية الأدبية هي أساس التمدن وشرطه الضروري في فكر المرّاش الليبرالي، فالحقائق الطبيعية التي تقيّد الإنسان بشتى القيود، تواجه بالحرية الأدبية التي لولاها لما أمكن إسقاط دولة العبودية، ولما أمكن تهذيب السياسة، ولما أمكن التمييز بين أخلاق التمدن وأخلاق التوحش، وليس من دون دلالة تناول المرّاش موضوع الحرية الأدبية في **غابة الحق** قبل تناوله موضوع التمدّن ودعائمه.

إن استحالة الحرية الطبيعية لم تؤدِ بالمرّاش إلى تبرير العبودية ونفي إمكانية الحريات السياسية والاجتماعية والدينية، بل هو يؤكد هذه الحريات باعتبارها واجبة وضرورية: «أنا لم أمنع إمكان الحرية أدبياً بل طبيعياً»[٣١]. ويدعو المرّاش إلى عتق العبيد وهدم مباني العبودية لأن «الاستعباد مكروه عقلاً وطبعاً»[٣٢]، ولأن «الاجتهاد بعتق العبيد وهدم

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٩) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١١٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٣١) المراش، **غابة الحق**، ص ٤١.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٤١.

مباني العبودية هو أمر ضروري وواجب»[٣٣]. أما الحرية الأدبية التي يقول بها المرّاش فتقوم على مبدأين. **أولهما**، إبطال العبودية عندما تكون هذه «غريبة عن الفائدة أو مضرة لصالح الأمور»[٣٤] عندئذٍ يكون «الاجتهاد بإبطالها ضرب من اللزوم وقانون صوابي»[٣٥]. و**ثانيهما**، التعبد لأحكام دولة التمدن والخضوع لقوانينها وواجباتها، فالتعبد لأحكام هذه الدولة هو عين الحرية. يقول المرّاش: «على كل حال إن الإنسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبياً. على أنه إذا كان ذلك التعبد لازماً فتلك الحرية ملزومة لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبودية»[٣٦].

والالتزام بقوانين دولة التمدن والصلاح يستوجب محاربة دولة الخشونة والبربرية، التي لا تقوم حرية الإنسان المطلوبة أصلاً من دون القضاء عليها والخلاص منها لأن «الدخول في أحكام دولة الخشونة والبربرية يفسد أحوال البشر وينشر نظام جمعيتهم نازعاً عنهم كل الصفات الحميدة والسلوك السليم»[٣٧].

على هذا الأساس الفلسفي يبني المرّاش فكره الليبرالي ومنه ينطلق لتأكيد الحرية السياسية والحرية الاجتماعية؛ فالحرية المستحيلة في العالم المادي والطبيعي، هي واجبة وضرورية في المجتمع الإنساني. وإذا كانت الحرية تتناقض مع حتمية القوانين المادية والطبيعية، فالعبودية هي أيضاً تتناقض مع المجتمع الإنساني وتعمل على تفكيكه وتقويضه. من هذه الزاوية بالذات جهد المرّاش لإثبات الحريات السياسية والاجتماعية والدينية باعتبارها ليست ممكنة فحسب، وإنما واجبة وضرورية.

ثانياً: الحرية والحياة السياسية

يأتي تأكيد المرّاش على الحرية السياسية في إطار إيمانه الثابت والمبدئي بالحرية الإنسانية، فالإنسان وإن كان قد حرم من التمتع بحرية مطلقة من كل القيود المادية والطبيعية، فإنه قد أُعطي في المقابل إمكانية التمتع بحرية أدبية هي حق من حقوقه الطبيعية والضرورية. استناداً إلى هذا الحق الطبيعي ينطلق المرّاش ليؤكد الحرية الإنسانية على الصعيدين السياسي والاجتماعي؛ فالحق في الحرية يجب أن يكفل

(٣٣) المصدر نفسه، ص٤١.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.

للإنسان حق اختيار السلطة السياسية وحق مراقبتها للتأكد من صلاح قراراتها وأحكامها. والحق في الحرية يجب أن يؤمّن للإنسان الحماية من الجور والاستبداد، وأن يكفل للجميع حقوقاً متساوية في الأمن والعيش والتعبير في ظل شرائع عادلة.

على أساس هذه القناعات حمل المرّاش في أكثر مؤلفاته وأهمها، على الظلم والتسلط والاستبداد، فهاجم السلطة المستبدة وحثّ على الانتفاض والثورة على كل أشكال العبودية والطغيان. فهو في **مرآة الحسناء** ثائر على الظلم، ساخر بالولاة والألقاب الكاذبة، مُنددِّ بالطغاة. وهو في **غابة الحق** ناقد لدولة الاستبداد، مُدين للعبودية والعنصرية، داعٍ لقيام دولة التمدن والعدالة. وهو في **مشهد الأحوال** يتحدى الطغاة أن يسكتوا صَرخته في سبيل الحق، وفي مقالاته في **الجنان** يحذرهم من عواقب الظلم والاضطهاد ويبشر بسقوط دولة الاستبداد والعبودية وبزوغ فجر التمدن والحرية.

نبدأ من ديوان المرّاش **مرآة الحسناء** حيث أكثر قصائده إدانة للاستبداد السياسي. لقد حاول في هذا الديوان تغليف أفكاره ببعض الغموض مخافة القمع والأذى المعهودين في ظل السلطنة العثمانية، فهو تارةً يعبّر عن آرائه مباشرة وطوراً يلجأ إلى التورية والرمزية، فيعتمد المزج بين الشعر الغزلي التقليدي والشعر السياسي. في قصيدة «صواب الكلام» ينتقل من الغزل إلى السياسة فيخاطب الولاة بأسلوب رمزي ولكنه مفعم بروح النقد والثورة. يقول:

أَمِلْ يا خلي البال سمعاً إلى الملا فتسمع شكوى الظلم تأتي من الكل
فقد عاش قبح الجهل والزور والغوى ومات جمال الرشد والحق والفضل[٣٨]

وفي قصيدة «سقوط المتكبر» ينبّه إلى النهاية الحتمية للظالمين والطغاة إذ يقول:

سل كل عصر فالعصور تخبر هل دام كبر أيها المتكبر
حتى م تطمع بالتسلط والعلا وإلى م تنهى في الأنام وتأمر
جعل الزمان غباء هذا الجيل في عينيه عنك وعين ربك تنظر[٣٩]

وينظر المرّاش نظرة ازدراء وتهكم واستخفاف إلى أولئك الذين اشتروا الألقاب الفضفاضة بالمال فتباهوا بها واختالوا، وتعالوا على الناس، بينما هم ينطوون على الذل والدناءة والرذيلة:

---

(٣٨) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

«ما لي وللألقاب فهي بأهلها جاءت كأجراس على أفراس
كم دولة كم رفعة كم عزة شريت بمال أو برشفة كاس
كلمات تعظيم على مستحقر لم يسو فلساً في غلاء الناس
كم من دني تحت أسماء العلى يبغي التسامي وهو واطي الراس
يتسربل الديباج مختالاً به فخراً على بدن من الأدناس[٤٠]

وفي قصيدة «نبوة الماضي» يأخذ من ماضي الأمم المنقرضة عبرة يلقّنها للطغاة الظالمين، فالزمن غير ثابت على حال، وكل دولة مهما بلغت من العظمة والقوة، لا بد أن تطالها تقلبات الأيام.

كم قوة خارت وكم دولة هارت وكم شعب طواه المنون
ذي غير الأيام غائرة وشأنها تبديل كل الشؤون[٤١]

ويتخلى المرّاش عن الرمزية والغموض ليتهم الحكم الفردي بالبغي والاستكبار والفحشاء وسلب الناس أموالهم وسوقهم كالنعاج وهم في غفلة عما يدبّر لهم:

أما ترى ألوف هذا الملا أسرى لأفراد بها يفتكون
قد ظلموا واستكبروا وبغوا وقد أتوا من شرهم بفنون
وعظموا ألقاب أنفسهم ليكبروا بها وهم صاغرون
قد غفلوا عن كل صالحة لكن عن الفحشاء لا يغفلون[٤٢]

أما كيف يفرض الحكام المستبدون أحكامهم على الناس، وينالون مع ذلك رضاهم ومديحهم، فذاك مما يحير المرّاش ويثير تعجبه وتساؤلاته:

لا علم لي كيف الورى عبدوا بغاتهم فذاك سر مصون
قد سلبوا أموالهم وغدوا منها على لذاتهم ينفقون
ساقوهم سوق النعاج إلى مجزرة الغش ولا يشفقون[٤٣]

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٤١) المصدر نفسه، ص٢٧٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٤٣) المصدر نفسه.

وتستمر تساؤلات المرّاش وتبلغ مستوى متقدماً من الحدة والثورية فيكتب في **الجنان** في مقالة بعنوان «سياحة العقل»: «أما يوجد في الرؤوس نخوة وفي القلوب دم وفي الأرواح حماسة وكيف لا يدرك العموم هذه الأهوال التي تفترسهم وتمزقهم»[٤٤]. ويجد الجواب في غباء الناس وجهلهم الذي هو سبب شقائهم واستعبادهم:

وهل أبطل الإنصاف واستعبد الورى سوى الجهل إن الجهل مجلبة البُطل[٤٥]

ولكن المرّاش يؤمن بحتمية انتصار الحق وسقوط الطغاة وقيام دولة العدالة والحرية. ولهذا فالدهر كفيل بإسقاط دولة الظلم الطغيان:

فسوف يمحو الدهر دولتهم وسوف يطوون ولا ينشرون
وتقطع الأقدار دابرهم فهذه غاية من يظلمون
فالناس عن أطوارهم نوّم يا ويلهم إن نهض النائمون
فأي قوم أمطروا ظلمهم ولم تصبهم من قصاص هتون
ما كان ليل قط إلا له صبح فما قد كان سوف يكون[٤٦]

وإذا استحال الخلاص من الجور والاستبداد، فالمرّاش كأكثر ليبراليي عصر النهضة العربية، يلجأ إلى نزعة اغترابية عندما يكون الاغتراب هو الحل الوحيد الممكن لمواجهة الاضطهاد السياسي والاجتماعي:

إذا رأيت الوغد يحكم في أرض فهل تلبث فيها مقيم
إن القطا أرشد من بشر يعنون كالبهم لحكم البهيم
إن بلاد الله واسعة فاختر لسكناك المحل السليم[٤٧]

ويصور المرّاش فساد الأخلاق الإنسانية في ظل الاستبداد السياسي، واتجاه الناس إلى أساليب التزلف والوشاية والنفاق:

يا صاح لا تركن لكل مخبر فاليوم صار الصدق ميتاً في كفن

---

(٤٤) فرنسيس المرّاش، «سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٢٧١.
(٤٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٢٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

إن حدثوك بما يفيد اسمع وإن كان الحديث سدى فلا تسمع تصن

واحفظ لسانك من وقوع في خطا فلسان كل في الأنام له رسن[٤٨]

ويبدو أن موقف المرّاش من الاستبداد السياسي قد كلفه تضحيات كبيرة وعرّضه للخطر. هذا ما يظهر من بعض قصائده في **مشهد الأحوال** حيث يشكو الوشاة والحساد والأعداء، يقول:

دارت على همي هموم عداتي وجرت على كلمي كلوم وشاتي

هذا عدو بانكسار ذاهب عني وذا واش بغدرٍ آت[٤٩]

ويتحدى المرّاش الطغاة أن يسكتوه أو يحبطوا عزمه على مقارعة الباطل وقول الحق الذي لا بد من أن تكون له الغلبة في النهاية:

أنا على ما أنا من الخلق باقٍ على مذهبي وفي طرقي

أقول والقول في فمي لهب يسطو على الأغبياء بالحرق

قوم يرومون قفل كل فم لذا يلومون كل ذي نطق

يا أيها القاصدون غلق فمي خبتم فهذا فم بلا غلق

لدولة الحق سطوة قهرت بالعزم أهل الصفاح والدرق[٥٠]

ويحمل على قضاء يُشرى ويُباع ويشكل سبيلاً للظلم والاستبداد:

إن الذي يشري القضاء يبيعه ذا متجر الباغي وشغل الخاسي[٥١]

ويتهكم على الشعراء الذي يمدحون بغير استحقاق طمعاً بالمال:

عار على الشعراء مدح الناس فالشعر أفخر من لهى الأكياس

ما الفرق بين يد تمد بذلة ويد تخط المدح دون قياس[٥٢]

هؤلاء الشعراء، في نظر المرّاش، يتواطأُون مع الظالمين، يصورونهم على غير حقيقتهم فيجعلون من البغاة وسفاكي الدماء أبطالاً يستحقون الإعجاب والإطراء:

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٤٩) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٢٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٥١) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٥٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

لا عـتـبـي عـلى بـغـي بـغـى لـكـن عـلى قـوم لـه يـسـعـدون

كـم فـاسـق مـرتـكـب هـام فـي إطـرائـه الـراوون والـكـاتـبـون

يـدعـون سـفـاك الـدمـا بـطـلاً والجائر القاسي رؤوفاً حنون[٥٣]

ويحار المرء كيف استطاع المرّاش أن يفلت من قبضة السلطة العثمانية التي كانت تمارس رقابة صارمة جداً على المطبوعات[٥٤]، وأن ينجو من الملاحقات التي أصابت غيره من الكتّاب والشعراء الليبراليين الحلبيين، الذين إما اضطروا إلى الهرب ـ رزق الله حسون وعبد الرحمن الكواكبي ـ أو قضوا في السجن ـ جبرائيل دلال ـ فلماذا لم يصب المرّاش ما أصاب صديقه جبرائيل دلال[٥٥]؟

ما لا شك فيه أن المرّاش قد تعرض للأخطار بسبب آرائه السياسية، إلا أنه استطاع إنقاذ نفسه، طوراً بأسلوبه الرمزي[٥٦] وتارةً بتملق السلطات العثمانية والتزلف إليها بالمدح والتعظيم[٥٧]. ولكنه رغم ذلك كله لم ينجُ من الملاحقة ويظهر

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٥٤) زين نور الدين زين، **نشوء القومية العربية: مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية والتركية**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢)، ص ٥٤ و١٩٢.

(٥٥) ولد في حلب سنة ١٨٣٦. درس في مدارس المرسلين في عين طورة وحلب، وأتقن العربية والفرنسية والطليانية والتركية. طاف في كثير من الأقطار بين آسيا وأوروبا وأفريقيا. حرر جريدة **الصدى** التي كانت تصدر في باريس باللغة العربية عام ١٨٧٧. تعرّف هناك إلى خير الدين باشا التونسي ونشأت بينهما صداقة متينة. جمع قسطاكي الحمصي بعض أشعاره في ديوان صغير. انظر: **السحر الحلال في شعر الدلال**، جمع قسطاكي الحمصي (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٣). ألّف أثناء وجوده في فرنسا، قصيدة «العرش والهيكل» التي ضمنها نقداً لاذعاً لرجال الكهنوت وللملوك المستبدين، ودعوة إلى الحكم الجمهوري. وكانت هذه القصيدة سبباً في سجنه بعد عودته إلى حلب. مات في السجن عام ١٨٩٢. كانت تربطه بالمرّاش صداقة عميقة، وفي **مرآة الحسناء** هناك أكثر من قصيدة في مدحه. يقول المرّاش في إحدى هذه القصائد:

هـل أنـت يـا دلال إلا أخ بـه ظـنـونـي عـلى فـرش اليقـين رواقـد

وهـل أنـت إلا صـدوق مـصـادق عـلى البـؤس والـنـعـمـى مـواف مـوافـد

عـشـير الـصـبـا هـلا تـنـاسـيـت عـهـده فـقـد عـدتـنـي إذ لـم يـعـد لي عـائـد

انظر: المرّاش، **مرآة الحسناء**، ص ٧٤، ٧٦ ـ ٧٧ و٢١٩.

(٥٦) جاءت على هذا الأسلوب أكثر مؤلفات المرّاش الليبرالية. نذكر على سبيل المثال **غابة الحق** حيث جعل أحداث الكتاب تدور في الحلم. أما قصائده الثورية فقد وضعها في قالب أدبي صرف يطغى عليه الإيحاء والرمزية في أكثر الأحيان. واعتمد الأسلوب ذاته في مقالاته في **الجنان**. انظر على سبيل المثال: فرنسيس المراش: «سياحة العقل،» ص ٢٦٩، و«الكون العاقل،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٥٠١.

(٥٧) مدح المرّاش السلطان عبد العزيز داعياً له بدوام الملك، ووصفه بـ«سليل السلاطين وخليفة المسلمين وظل الله وناظم الشمل». انظر: المرّاش، **مرآة الحسناء**، ص ١١٢. وفي **غابة الحق** دعا له بدوام الملك، واعتبر أن «كل سلطة هي من الله وأن من يعصى السلطان تكون نهايته الدمار والدثار». ومدح المرّاش جودة باشا والي =

ذلك من خلال استجارته بقنصل فرنسا[٥٨] نظراً إلى ما كان يتمتع به قناصل الدول الغربية في السلطنة العثمانية من نفوذ[٥٩].

هل يكفي الاعتماد على موقف المرّاش السلبي من الاستبداد العثماني لتصنيفه كمفكر ليبرالي؟ هل رفض المرّاش الاستبداد السياسي من دون أن يطرح بدائل؟

لقد تعدى المرّاش الانتقاد السلبي إلى طرح مفهوم للدولة والسلطة والحريات السياسية والاجتماعية، جاء في سياق مؤلفاته على شكل آراء وأفكار تتناول سلطة الحاكم ودوره في المجتمع الإنساني، وعلاقته بالرعية، والأسس والقوانين التي يجب أن يقوم عليها مجتمع التمدن والعدالة والمساواة. هذه الأفكار والآراء لا بد من ربطها بعضها ببعض إذا أريد تقييم المرّاش تقييماً موضوعياً كداعية حرية سياسية في مرحلة مبكرة من تاريخ الفكر العربي الحديث، ما يجعلنا نخلص إلى استنتاجات محددة يمكن أن تشكل أساساً لنظرية سياسية متماسكة.

١ ـ يدين المرّاش السلطة السياسية المطلقة القائمة على «التصورات الباطلة في عقول الناس»[٦٠]، وعلى الأنانية وحب الذات الذي يؤدي ببعض من الناس إلى حب التسلط والسيادة على أشباههم والتلاعب بالأرواح بحسب أهوائهم. ويشرح في **رحلة باريس** منشأ تسلط الناس بعضهم على بعض فيقول: «البعض لشدة ضعف نظاراتهم وقصر أنظارهم لا يرون جلياً سوى أنفسهم، وكلما أمعنوا النظر زيادة تباعدت عن إدراكهم المرئيات ولاحت أشباحاً ضئيلة فيرجعون غير معتبرين سوى

= حلب حاصراً فيه «جموع الفضل». انظر: المرّاش، **غابة الحق**، ص ٢٣ ـ ٢٤ و١٦٥ ـ ١٦٦ على التوالي. وفي **مشهد الأحوال** مدح السلطان عبد العزيز يهنئه بجلوسه على العرش، فوصفه بـ «الشمس في أوج العلا»، والكل ينظر إليها كـ «الحرباء». واعتبر أن «المهيمن قد دعاه خليفة». انظر: المرّاش، **مشهد الأحوال**، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٥٨) مدح المرّاش جفروا قنصل فرنسا في حلب ويستدل من قصيدته أنه كان مشمولاً بحماية القنصل إذ يقول:

ولا أخشى الردى أبداً لأني ... حميت بِجفروا الشهم المهاب

ويمدحه في قصيدة ثانية في المخطوط نفسه ويبدو أن القنصل قد استجاب لطلبه إذ يقول:

شكراً لكم ما لاح بدر بالدجى ... وسرى بغمضات الجفون خيال

انظر: فرنسيس المرّاش، «مخطوط لديوان مرآة الحسناء،» (مخطوط موجود في المكتبة المطرانية المارونية في حلب)، ص ٩ و١٩ ـ ٢٠ على التوالي.

(٥٩) يقول ألبرت حوراني: «كانت كل قنصلية أوروبية مركز نفوذ تلتف حوله فئة من الرعايا المحميين المسيحيين منهم واليهود العثمانيين، الذين منحوا بعض امتيازات الأجانب». انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٥٧.

(٦٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥.

أنفسهم وينشغفون بحب ذواتهم لتوهمهم أن عمدة العالم هم، فيهيمون في حب التسلط والسيادة على أشباههم والتلاعب بالأرواح بحسب أهوائهم لأنهم لم يدركوا اعتبار الخليقة ولا واجباتها فيحتقرونها ومن يحتقر الشيء قد يحتسبه مخلوقاً لخدمته ولاستظهار قدره»[٦١].

وينتقد المرّاش السلطة السياسية المطلقة التي تربط زوراً وخداعاً وبدافع من الحب الذاتي والرياسة، أحكامها بالشريعة الإلهية لتثقل أعناق البشر وتجعلهم عبيداً لسيادتها غير العادلة، فيقول: «فأخذ الحب الذاتي والرياسة يحض البعض من هؤلاء الرؤساء أن يستخرجوا من شريعة الله وسائل تمكنهم من الزج بعبيد الله في آبار أسرهم المشققة لجعلهم عبيداً أرقاء لسيادتهم الغير العادلة، وعلى الخصوص أولئك الذين لشدة توغلهم في حب السلطة التي لا يسكن خباب عبابها، أخذوا يبتدعون بدعاً تغرب عن الحق والصواب لاستقلالهم وتوسيع دائرة سطوتهم الزائغة المركز والغير المتساوية الأقطار. وهكذا فقد أحنوا تحت النير الكثيف أعناق أناس كثيرين لهم أعين ولا يبصرون، وآذان ولا يسمعون»[٦٢].

لقد حوّل التسلط والطغيان العالم إلى مشهد ذريع، «مشهد ترتعد منه الفرايص وتميد عمد القلوب وينفر عنه كل ذوق سليم»[٦٣]. وما هذه الصورة القاتمة للعالم في نظر المرّاش إلا «لأن الذي يحكم على البشر هو ملك التوحش بمساعدة أعوانه المراياة والنفاق والسيادة والتعصب»، ولأن «الناموس مقيد ومغلول ومطعون بحراب التعدي والرشى والتصحب والتعصب والاغتيال، والجميع تفترسهم الأهوال وتمزقهم»[٦٤]. ويتساءل المرّاش: «وأسفاه كيف يحكم العالم هذا الوحش الضاري وكيف يتسلط على البشر ويفتك بهم وهم لا يبالون ولا يشعرون»[٦٥].

بيد أننا نلاحظ لدى المرّاش تناقضاً ظاهراً في موقفه من الحكم المطلق. فقد جعل «كل سلطة من الله»[٦٦] في **غابة الحق**، واعتبر أنه «واجب على كل إنسان أن يخضع خضوعاً مطلقاً لعظمة السلطان عالماً أن الله قد جعله على الأرض قهرمان وسلمه مقاليد الشريعة ذات الأمان»[٦٧].

---

(٦١) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٣ ـ ٤.
(٦٢) فرنسيس المرّاش، «تفسير مقال سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٦١٧.
(٦٣) المراش، **رحلة باريس**، ص ٤.
(٦٤) المراش، «سياحة العقل،» ص ٢٦٩.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٦٦) المراش، **غابة الحق**، ص ٢٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

وفي اعتقادي أن المرّاش قد انساق إلى موقف يتناقض في الجوهر مع تفكيره الرافض أساساً للسلطة المطلقة، في محاولة مصطنعة لتغطية آرائه الليبرالية. والذي يجعلنا نميل إلى هذا الاعتقاد هو التناقض البيّن بين هذه الأقوال واتجاهه الفكري العام الذي يتبلور ويتوضح من خلال مؤلفاته ومقالاته وشعره السياسي، ما يحملنا على التأكيد أن التناقض الذي أشرنا إليه ما هو إلا تناقض شكلي فُرض عليه فرضاً، في ظروف سياسية صعبة دفعته إلى أشكال من التحايل، هي في الحقيقة غريبة عن تطلعاته الفكرية الليبرالية.

٢ ـ هل نفهم من رفض المرّاش للسلطة المطلقة، أنه يرفض الملكية وينادي بحكم جمهوري برلماني مقيّد برقابة الشعب وإرادته الحرة؟

الواقع أن المرّاش تجاوز في تطلعاته السياسية آفاق معاصريه من رواد النهضة العربية الحديثة الذين كانوا يتطلعون في الأغلب إلى ملكية مقيدة برقابة العلماء والأعيان[٦٨]، لاعتقادهم أن هذا النوع من الحكم هو الأفضل والأكثر ملاءمة لأحوال الشرق، وأن الملك المستبد العادل، المنفذ لأحكام الشريعة تنفيذاً دقيقاً هو المثل السياسي الأعلى الذي يستطيع أن يقود المجتمع البشري إلى الاستقرار والرفاهية. أما المرّاش فيخرج عن هذا الإطار، فهو لا يقف عند تقييد سلطة الملك بالدستور أو برقابة العلماء والأعيان، بل يتعدى ذلك إلى إقحام الأكثرية الشعبية في السياسة وتقييد الحاكم برقابة الشعب. ومن الظاهر هنا تأثر المرّاش بنظرية روسو في العقد الاجتماعي وأفكاره السياسية، فالسياسة في نظره هي قوة تحفظ النوع الإنساني من الوقوع في الخلل والتبديد، بها «يوجد الإنسان محافظاً على التئام شمل جمعيته»[٦٩]، وهي ليست حقاً إلهياً لفئة من الناس، بل هي نتاج تطور تاريخي محدد. أليس هذا ما يقصده بقوله: «أما ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جار من تغلب الناس بعضهم على بعض منذ القديم الذي أنتج التملك والمملكات على وجه الأرض»[٧٠].

إن غاية السياسة هي خدمة الصالح العام، والسعي إلى راحة الشعب ورفاهيته، وتطبيق شريعة واحدة على الجميع من دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين

(٦٨) كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي من أنصار هذا الرأي.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٧٠) المصدر نفسه.

الأحوال. أما إذا انحرفت عن هذه الغاية فعلى الشعب إنقاذها. يقول المرّاش: «إن السياسة أو الرياسة إذا وقعت في غير محلها تطلب من الشعب إنقاذها»[٧١]. ويقول في **مرآة الحسناء**:

لعمر أبي إن الرياسة ما لها عيون فإن تترك تضل عن السبل[٧٢]

وفي رأي المرّاش أن المجتمع الإنساني نعم في بدايته بالسياسة المثالية، فالأمير كان يقوم بواجباته كاملة في خدمة الشعب، وكان يمارس دوراً اجتماعياً ضرورياً لحماية الملكية الفردية، والدفاع عن تخوم القبيلة من المغتصب. وكان الناس «يدفعون الأعشار لأميرهم أجرة لما كان يتعاناه لأجلهم. لأنه كان يحمي برجاله مزارعهم وحقولهم ويمنع تعدي هذا على أمتعة ذاك. مدافعاً عن تخومهم هجوم المغتصب. ساهراً على جميع أحوالهم السياسية من دون أدنى خلل في ترتيب الجمهور. حاكماً ما بينهم بالعدل قاضياً بالإنصاف ناشراً على الجميع راية شريعة واحدة. غير ملتفت إلى الامتيازات الأدبية ما لم يكن لأربابها نفع للصالح العام. مجتهداً بكل إمكانه في راحة شعبه ورفاهيتهم»[٧٣].

وكان الأمير في بداية الاجتماع الإنساني يتمتع بكل الصفات التي تجعل منه حاكماً مثالياً، لا يؤخذ «بخمرة حب الرياسة التي متى خامرت العقل منعت بأبخرتها الكثيفة نفوذ أشعة الصواب فيه. متيقظاً على كل واجباته. صاحياً في كل أعماله. ذا سلوك حسن مع الجميع. محباً للغرباء قادراً على السياسة. لا سكيراً ولا ضراباً ولا طماعاً»[٧٤].

انطلاقاً من هذه الأسس التي يجب أن تقوم عليها السياسة والخصائص التي يجب توافرها في الحاكم، نستنتج المبادىء الأساسية في فكر المرّاش السياسي، و**أولها** أن السياسة وجدت لخدمة الشعب ولا يجوز لها تجاوز هذا الدور أو الإخلال به. و**ثانيها** أن السياسة يجب أن تقيد برقابة الشعب، وألا تقتصر الرقابة على الأغنياء وذوي النفوذ والجاه، بل يجب أن تشمل جميع أفراد الشعب بمن دون تمييز أو استثناء. أليس هذا ما يقصده المرّاش بقوله: «ولماذا يوجد حق لأصوات الأغنياء فترن في قاعات السياسة، ولا يوجد هذا الحق لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهم»[٧٥].

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٧٢) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٢٨.
(٧٣) المراش، **غابة الحق**، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

ينطوي موقف المرّاش على رفض ضمني للحكم الفردي سواء كان هذا الحكم متحرراً من كل رقابة أو كان مقيداً برقابة فئة مختارة من العلماء أو الفقهاء، كما كان يتصور أكثر مفكري النهضة العربية الحديثة الأوائل. وليس من الواضح ما إذا كان المرّاش يقصد الحكم البرلماني[٧٦] بالذات، المنبثق من انتخابات شعبية مباشرة. إلا أنه من المؤكد أن المرّاش أراد إشراك عامة الناس مشاركة فعالة في السياسة، ما يتناقض مع أفكار الملكية الدستورية التي نادى بها أكثر معاصريه. أما القول إن المرّاش تطلع إلى الاقتراع الشعبي بمفهومه الحديث فيحتاج إلى دليل، إذ ليس في كل ما كتب المرّاش ما يشير إلى ذلك. ولعل ما أراده لا يتعدى مشاركة الأكثرية الشعبية في إبداء الرأي ومراقبة السلطة السياسية وما يصدر عنها من أحكام.

وبوسعنا من خلال ما أوضحه المرّاش من آراء وما ألمح إليه من إشارات، أن نحدد تصوره لمفهوم الدولة، فالدولة كما يمكن تصورها من خلال هذه الآراء والإشارات ليست قوة خارجة عن المجتمع، أو حقاً إلهياً لا يُناقش، بل هي منبثقة من هذا المجتمع بالذات، غايتها وقايته من الوقوع في الخلل والتبديد، والحفاظ على التئام شمل جمعيته. وهذان الأمران لا يستقيمان إلا على أسس ومبادئ واجبة وضرورية:

أولاً، يجب أن يكون على رأس الدولة حاكم ذو صفات جيدة وأخلاق رضية، وأن يكون مروضاً بالعلوم الرياضية والأدبية، مثقفاً بمعرفة واجبات الشرائع والقوانين، فطناً نبيهاً، عادلاً لأن العدل يثبت الحكم ويوطده. ويجب أن يكون قنوعاً وشجاعاً وذا أناة. وينبغي ألا يكون سكيراً أو ممازحاً[٧٧].

ثانياً، يجب أن تجري شرائع الدولة وقوانينها على كل أبنائها من دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال. فحالة الاستواء هي أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق. ولهذا «يجب معاملة الجميع على حد سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق لأن كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها»[٧٨].

ثالثاً، ينبغي أن تكون سياسة الدولة «مطابقة بقوانينها وشرايعها لما يقتضيه واقع الحال بدون زيادة ولا نقصان»[٧٩]، بحيث تراعي حوادث الهيئة الاجتماعية فتصدر

---

(٧٦) انظر: سامي الكيالي، **الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ٤٤.

(٧٧) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٧٦.

لكل منها حكماً يلائمه كي لا ينشأ خلل في نظام السياسة يستدعي خلل الهيئة جميعها.

رابعاً، إن واجب الدولة هو خدمة مصالح الناس والسهر عليها كي لا ينهار المجتمع ويتفكك. ولهذا فإن أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها في رأي المرّاش هو «النظر الدائم إلى الصالح العام وتواصل السهر عليه، بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولم تلتفت إلى هذا الصالح وتغافلت عنه، فلا تعتبر إلا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية الذي لا يمكن دوامه منظوماً ما لم تكن الملاحظة السياسية عاصمة له»(٨٠).

أما الاهتمام بالصالح العام فيقوم على خمسة أركان:

الأول، تمهيد سبل العلوم بتشييد المدارس وتسهيل الدخول فيها. والثاني، تسهيل طرائق التجارة بتقريب أبعاد الأسفار بواسطة إصلاح الطرقات وإزالة معاثر الطريق، وإيقاع الأمان والسهولة، ومنع كل الصعوبات التي يمكنها صدم تقدم التجارة. و**الثالث**، إثارة همم ذوي الاختراعات بتعظيم جوائزهم ورفع شأنهم والمساعدة على تكثير المعامل وتسهيل مجراها. و**الرابع**، مساعدة الزراعة والفلاحة برفع الجور عن الفلاح وفتح الطريق للزارع. و**الخامس**، رفع أسباب التعدي بحماية المتاع وصيانة الاعتبار ووقاية الأرواح(٨١).

والدولة المثلى في تصوّر المرّاش هي تلك التي تؤمن حرية الرأي وحق التعبير وتبيح الحريات الصحافية، فالحرية الأدبية التي يشدد عليها في **غابة الحق** لا بد من أن تشمل كل أشكال التعبير الحر في إطار مبادئ وقوانين دولة التمدن. وفي **رحلة باريس** يجعل حرية التعبير ميزة جوهرية وفطرية في الإنسان، «لأن الإنسان إذا كان مزيناً بمزية النطق فلا يمكنه عدم الفكر، وإذا كان يفتكر فلا يستطيع الصمت، لأن النطق يستلزم التكلم لإيقاع الشركة بين الأفكار لساناً أو قلماً ومتى حصل التكلم نهضت قوة الفكر ولا عاد يمكن ردعها إلا بقوة فكر آخر اقتضاء لمدافعة الشيء بمثله، فالفكر بالفكر والسيف بالسيف ومتى نزل الواحد منزلة الآخر زاغت المدافعة وحصل نقيض المطلوب»(٨٢).

لقد كان المرّاش من ذلك الرعيل من ليبراليي عصر النهضة الذين يؤمنون بقوة

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٨٢) المراش، **رحلة باريس**، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الفكر واستحالة قمعه بقوة السيف، ودوره الأساسي في التقدم الإنساني: «فلم تصدح نغمات الآداب إلا من أفواه السيوف، ولم تنبثق أنوار الحقايق إلا من ظلمات الحبوس، ولم ينادَ بالتهذيب إلا بألسنة النيران، ولم تنطلق المبادي الراهنة إلا من القيود والأغلال. وكل ذلك جرى بقوة الفكر وضرب من المحال قمع هذه القوة إلا بمثلها»[٨٣].

ولكن قوة الفكر التي تقاوم السيف وظلمات الحبوس ويستحيل رد جماحها على كل مقاوم، هي تلك القوة «المندفعة على هدى». فقد جعل المرّاش الهدى شرطاً ضرورياً لانتصار الفكر. والمعاني التي يمكن أن تفسر بها كلمة «الهدى» مختلفة ومتشعبة، وقد تحمل مضامين مختلفة. لكن المرّاش لا يتأخر عن إيضاح مقاصده عندما يعزو نجاح الغرب وتقدمه على بقية العالم، إلى قوة الفكر، ما لا يدع مجالاً للشك في أنه يرى الهدى، في المبادئ والمثل السياسية والاجتماعية الليبرالية التي قال بها الغرب وكافح من أجلها إبان نهضته التي غيرت مجرى التاريخ في العصر الحديث. أليس هذا ما يبدو واضحاً من قوله: «إن بني المغرب قد أحرزوا ما أحرزوه من تقدم ونجاح، وتركوا بقية العالم يتقهقر وراءهم بفضل اهتمامهم بقوة الفكر وإتقانها من دون التفات إلى تهديدات المغرضين ومعارضات المبغضين»[٨٤].

وإذ يتحدث عن سقوط كل «الوسايط التي استعملت قديماً وحديثاً لرد قوة الفكر»[٨٥] وتغلُّب هذه القوة على جميع القوات، يبدو واضحاً أن الفكر الذي عناه إنما هو فكر الحرية السياسية والاجتماعية، والفكر المنتج للعلوم والصناعات والتنظيمات، وليس الفكر الإنساني في المطلق. إن المرّاش يلمح من خلال هذه الإشارات إلى إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعي في بلدان المشرق بقوة الأفكار التي كانت السبب في تقدم الغرب وازدهاره. فليس من المصادفة أن يأتي تأكيد المرّاش لحرية الفكر وقوته التي لا تقاوم في كتابه **رحلة باريس**، وهو الكتاب الذي صاغه أثناء إقامته في باريس، وبعد تعرفه على المجتمع الغربي وما حققه من إنجازات وما ينعم به من حريات؛ فقد لاحظ أن تخلف الشرق عن الغرب ليس تخلفاً في العمران والإنجازات العلمية فحسب، بل هو أيضاً تخلف حضاري بين مجتمع يسوده التسلط والاستبداد، ومجتمع يقوم على العدالة والحرية والمساواة. ولذلك فقد عوّل على قوة الفكر سبيلاً إلى إرساء أسس نهضة مشرقية بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والإنسانية.

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٥) المصدر نفسه.

وكان من الطبيعي أن يتطرق المرّاش بعد عودته من باريس إلى الأهمية التي يشكلها انتشار الجرائد، ودورها في تقدم المجتمعات الشرقية وتطورها الحضاري. فأشاد بمنشئي الصحف في المشرق وخص منهم أحمد فارس الشدياق وسليم البستاني. ورأى أن التقدم الإنساني في العصر الحديث وخروجه من ظلمات الأزمنة الغابرة، يعود بشكل أساسي إلى نشر الجرائد على العموم «فلا ريب أن هذا هو السبب الوحيد الذي رفع هذا القرن إلى شأو كمال التهذيب»(٨٦).

ولا تأخذ الصحافة دورها الطليعي إلا إذا تحررت من القيود، فتاريخ الجرائد يصعد إلى زمن الرومانيين، أما دورها الحقيقي فلم يبدأ إلا عقب الثورة الفرنسية وبعد انطلاق حرية التعبير، يقول المرّاش: «كثر عدد الجرائد في نهاية القرن الثامن عشر عقب ثورة الفرنسيس الشهيرة، فانطلقت حينئذ حرية صحف الأخبار في جميع أوروبا، وصارت تنشر العلوم والتهذيب وكل فنون الأدب وجميع أحوال السياسة وأخبار الدنيا كما نرى الآن، وهكذا نشأ التمدن وكل أدواته وخفق علمه على المغرب»(٨٧).

وفي إشارة إلى النظام الاستبدادي الذي يمنع حرية الرأي والتعبير، يقول المرّاش في **مشهد الأحوال**:

قوم يرومون قفل كل فم ... لذا يلومون كل ذي نطق
يباركون انغلاق منفتح ... ويلعنون انفتاح منغلق(٨٨)

خلاصة القول، إن المرّاش كان يتطلع إلى دولة حديثة بالمعنى الليبرالي، دولة تقوم على المساواة السياسية وحرية الرأي والتعبير، ويكون فيها للجميع حق المشاركة في اختيار السلطة المناسبة ومراقبتها من دون تمييز أو استبعاد لأية فئة من الناس. هذه المبادىء والأسس تتناقض جذرياً مع الدولة الاستبدادية التي تكرس السلطة المطلقة، وتقسم الناس إلى فئات متمايزة في المواطنية والحقوق السياسية.

ثالثاً: الحرية الاجتماعية

لا بد لنا من تحديد مفهوم الحرية الاجتماعية الذي ننطلق منه لتحديد السمات الأساسية لفكر المرّاش الاجتماعي. هذا المفهوم لا ينفصل في نظرنا عن الوضعية التاريخية التي ولدته، والذي جاء معبراً عن الإشكالات المتفاعلة في داخلها.

(٨٦) فرنسيس المرّاش، «الجرائد،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ١٥٨.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٨٨) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٢٩.

إن الحرية الاجتماعية في الإطار التاريخي الذي نحن بصدده، لا تعني المساواة الكاملة في كل الحقوق بين كل الفئات الاجتماعية، ولا تعني إلغاء حالة الدونية التي تعانيها المرأة. هذه المبادئ والأفكار بعيدة عن تطلعات مفكري النهضة في المرحلة التاريخية التي طرح فيها المرّاش آراءه الاجتماعية. ما أراده هؤلاء هو الاعتراف بحقوق للفقراء في المعيشة وليس توزيع الثروة بالتساوي، والإقرار بحقوق إنسانية واجتماعية للمرأة وليس مساواتها بالرجل، وتخفيف حدة التناقض الاجتماعي لا إلغاؤه. هذه المنطلقات تسهل علينا دراسة وفهم معنى ومضمون الحرية الاجتماعية عند المرّاش في إطارها التاريخي؛ فالحرية الاجتماعية تتخذ في ظل الإمبراطورية العثمانية معاني مختلفة ومضامين متشعبة هي على صلة وثيقة بالتمييز الذي كان يمارس ضد فئات واسعة من الرعايا تبعاً لانتماءاتهم الدينية والمذهبية والقومية والإقليمية والطبقية واللغوية. كان هناك «تمييز حاد بين «العسكر» و«الرعايا» أي بين الفئة العسكرية التي كانت منها تُملأ مراكز الحكام، وبين أفراد الرعية الذين كانوا، مسلمين أو مسيحيين، يدفعون المكوس وهم محرومون من الاشتراك الفعلي في الحكم»[٨٩]. وكان هناك «انقسام بين المسلم وغير المسلم»[٩٠]، وبين المسلمين السُنيين والجماعات الإسلامية الأخرى. كان هناك تمييز «في وظائف اللغات، وإلى حد ما بين الفئات اللغوية: فقد كانت اللغة التركية لغة الحكومة والجيش، واللغة العربية لغة الدراسة والشريعة، واللغة الفارسية لغة الآداب»[٩١]، وكان هناك انقسام بين إقطاعيين وفلاحين «يملكهم الإقطاعي فيتصرف بهم كما لو كانوا جزءاً من الأرض التي يعيشون عليها»[٩٢]. وباختصار، إن المجتمعات العربية في العهد العثماني كانت تتسم بتناقضات حادة سياسية واجتماعية وطبقية، وكان الاحتجاج على الأوضاع القائمة، بالدعوة إلى المساواة السياسية والمطالبة بإلغاء التمييز الحاد بين المواطنين في الحقوق والوظائف، يلامس المسألة الاجتماعية ويأخذ طابع الدعوة إلى المساواة الاجتماعية.

من هنا كانت العلاقة الوثيقة في الفكر الاجتماعي بين الحرية والمساواة في العهد العثماني؛ فلكي تتحقق الحرية الاجتماعية، كان لا بد من الحدّ من الفوارق الاجتماعية الفادحة بين فئات المجتمع، إذ لا حرية من دون حد أدنى من تكافؤ

(٨٩) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٤١.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٩٢) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ١٦٠.

الفرص، ولا حرية مع تسلط فئة ضئيلة من الناس على المجتمع وحرمان الأكثرية الساحقة من حقوقها الإنسانية والاقتصادية، وإخضاعها للاستغلال المنظم بالضرائب والخوّات، ولا حرية مع بقاء المرأة في تخلّفها وجهلها.

لكن مسألة التفاوت الاجتماعي في حد ذاتها لم تلقَ اهتماماً جدياً في الفكر العربي في القرن التاسع عشر. فالتناقض في الواقع المعيشي بين فئات المجتمع المختلفة، ظل بعيداً عن اهتمامات مفكري النهضة العربية في القرن التاسع عشر وغالباً ما كان هؤلاء ينظرون إلى هذه المسألة وكأنها ظاهرة طبيعية، أما أساسها الاقتصادي فلم يتطرقوا إليه، ولم يذهبوا إلى حد طرح ظاهرة التراكم الرأسمالي وجوهرها وأسبابها التاريخية ـ مع أن أكثر هؤلاء عاصروا الثورة الاجتماعية التي أحدثتها الفلسفات الاشتراكية في الغرب ومع أن بعضهم سافر إلى أوروبا، وأتقن لغاتها، وأتيحت له فرصة الاتصال المباشر بالفكر الاشتراكي الغربي في منابعه الأصلية. لقد وجد مفكرو عصر النهضة العربية الحديثة ـ والرعيل الأول منهم بشكل خاص ـ في المنحى العقلاني الليبرالي لعصر التنوير، ضالتهم الفكرية. يقول هشام شرابي: «تياران في الفكر الأوروبي ربما كان لهما أعظم تأثير تقويمي على حركة المثقفين المسيحيين لجهة منهجها الأساسي. (١: المنحى العقلاني الليبرالي لعصر التنوير (وإلى درجة أقل في فرنسا الثورة وما بعد الثورة)، و(٢: منحى القرن التاسع عشر اليقيني والليبرالي (الداروينية الاجتماعية). وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لم يكن هناك تأثير فعلي لغير هذين التيارين في الفكر الأوروبي»[٩٣].

في هذا الإطار يمكن أن نفسر الصدى الذي لاقته أفكار روسو وفولتير ومونتسكيو ثم في ما بعد أفكار أوغست كونت في فكر الليبراليين العرب في القرن التاسع عشر. لقد ركّز هؤلاء اهتمامهم بشكل رئيس على نقد المطلقات السياسية ومحاربة الجهل والخرافات والتعصب الديني، وتحديث النظم السياسية بالدعوة إلى الحكم الدستوري والمساواة السياسية. أما الصراع الاجتماعي فقد بقي في الظل حتى مرحلة متأخرة جداً. وقبل العقد الأول من القرن العشرين لم تكن الإشارات الكثيرة إلى هذا الصراع في الفكر العربي، لتشكل منهجاً متماسكاً يخرج عن إطار النزعة الإنسانية إلى طرح جوهر المشكلة الاجتماعية انطلاقاً من أسسها المادية والاقتصادية. يقول ز. ل. ليفين: «ما يسترعي الانتباه، أنه، خلافاً للمنورين الفرنسيين، فإن تلامذتهم من العرب، لم يولوا كبير اهتمام للمشكلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الأساسية، ولم

(٩٣) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٧٦.

يضعوا مذاهب اقتصادية أو نظريات اجتماعية على قدر من الأهمية»[٩٤].

من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى ما أورده أحمد فارس الشدياق في كتابه **الساق على الساق** من مشاعر إنسانية تجاه الفقراء[٩٥]. ولعل ما جاء في **طبائع الاستبداد** لعبد الرحمن الكواكبي، الذي صدر مطلع القرن العشرين يندرج في الإطار ذاته، مع أنه يتجاوزه في الحدة والإدانة، وفي الدعوة إلى اشتراكية تستمد أسُسها ومبادئها من القرآن[٩٦]. وبصورة عامة لقد نظر المستنيرون من مفكري النهضة العربية إلى الفقراء والبائسين، لا كأصحاب حقوق بل كمساكين يستحقون الشفقة والرحمة والمؤازرة، فالحدب على آلام الكادحين والفقراء لم يكن غريباً عن فكر النهضة. لقد تشكل هذا المنحى في الثقافة العربية في تلك المرحلة بتأثير النزعة الإنسانية في الثقافة الغربية. غير أن مفكري النهضة العربية لم يتعدوا في محاولاتهم لحل مشكلة البؤس الاجتماعي، الإطار الإصلاحي من منظور ليبرالي، فاعتبروا أن التوازن الاجتماعي يمكن أن يتحقق بإزالة الفروق الفادحة بين الفئات الاجتماعية وإنصاف الفقراء بالعون والإحسان، ما يؤدي بالنتيجة إلى رفاه الشعب بأسره من دون المساس بالنظام الاقتصادي والملكية الخاصة.

على هذا الأساس نفهم أن تكون ثورة عام ١٧٨٩ قد لاقت أصداء واسعة جداً في الفكر العربي الحديث، بينما لم تحظ ثورة عام١٨٣٠ وثورة عام ١٨٤٨ وحتى كومونة باريس عام ١٨٧١ ومضاعفاتها الاجتماعية، إلا باهتمام ضئيل من رواد نهضتنا الحديثة، كما نفهم سبب التشوش الذي ظل يطغى على فهمهم للاشتراكية حتى بعد انصرام القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين. فكلمة «الاشتراكية» مثلاً لم تذكر في دائرة المعارف لبطرس البستاني. ويقول ز.ل. ليفين: «في الإمبراطورية العثمانية خلال الثمانينيات، كانت كلمة «اشتراكية» لا تزال «كلمة جديدة»[٩٧]، ويذكر أنه «بالنسبة إلى المثقفين العرب، لم يكن يندرج تحت هذه الكلمة سوى أعم التصورات وأكثرها تشوشاً عن الخير والعدالة الاجتماعية. وكانت تروعهم الدعوة إلى «إشاعة كل شيء بلا استثناء»[٩٨].

---

(٩٤) ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٩٥) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**، طبعه بنفقته رافائيل كحلا الدمشقي (باريس: بنجا مان ديبار، ١٨٥٥).

(٩٦) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٢).

(٩٧) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٢٧٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

لقد استغرق تجاوز الطرح الليبرالي إلى الطرح الاشتراكي للعلاقات الاجتماعية فترة زمنية غير قصيرة ولم يبدأ تسرب الأفكار الاشتراكية إلى الفكر العربي، إلا مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فقد ظل ماركس وإنغلز شبه مجهولين تقريباً في الفكر العربي في القرن التاسع عشر.

في ظل هذه المعطيات وفي هذا الإطار التاريخي يجب أن نطرح مفهوم الحرية الاجتماعية عند المرّاش في تفاعله مع آراء وأفكار ليبراليي عصره الذين طرحوا مسائل التفاوت الاجتماعي وتحرر المرأة الشرقية، من دون أن يتجاوزوا الشكل الحقوقي والسياسي للحرية الإنسانية ليبحثوا في أسسها الاقتصادية والاجتماعية. ويمتاز المرّاش بكونه خصّ مسألة الحرية الاجتماعية بجزء كبير من اهتماماته وتكوّنت لديه رؤية اجتماعية تختلف نسبياً عن فكر عصره وتخرج في بعض المقولات والطروحات عن المفاهيم السائدة.

١ ـ التفاوت الاجتماعي

المرّاش هو أول من طرح في الفكر العربي الحديث مشكلة الفئات البائسة في المجتمع، وهو أول من أقر بدور هذه الفئات السياسي والاجتماعي، وأول من نظر إلى الفقراء والمسحوقين في المجتمع، لا كمساكين يستحقون الشفقة والرحمة فقط، بل أيضاً كأصحاب حقوق متساوية في العيش. والمرّاش سابق من هذه الزاوية على الكواكبي والشميّل وأنطون[٩٩]، وإن يكن طرحه للمسألة أقل حدة من طرح الكواكبي وأقل عمقاً وتماسكاً من طرح الشميّل، وإن لم يبلغ حد طرح فرح أنطون الاشتراكي، فقد جعل العمل الإنساني أساس العمران والتقدم والحضارة، وبوأ الفقراء مكانة عظيمة في المجتمع الإنساني، هؤلاء في نظره هم «الجانب الأكبر والأهم»[١٠٠] وهم «الآلة الموصِّلة»[١٠١] لولا تعبهم «لم تتسهل متاجر أرباب الغنى ولم تحرس أموالهم ولم تقم قصورهم العالية وسرادقاتهم المشيَّدة»[١٠٢].

ورأى المرّاش في الفئة العاملة المسحوقة مصدر حياة البشر ورفاههم، وسبب

(٩٩) لم يكن هشام شرابي على حق بقوله: «في كتابات الشميل وأنطون نرى أول مرة في الفكر العربي إحساساً بوجود الإنسان العادي، وبوجود الطبقة الضخمة المسحوقة في المجتمع العربي». انظر: شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٠٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٥.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

بقاء الإنسانية واستمرارها وصمودها أمام المخاطر. يقول في **غابة الحق** مخاطباً «قايد البخل»: «أما تعرف أن العضد الأعظم لترتيب حيوتك يوجد من مثل السايلين والمحتاجين. فهم يبنون دارك وحانوتك. وهم ينسجون ثوبك ورداك. وهم يتسارعون إليك من كل الجهات ليحرسوك من وثبات المختلس وهجمات العدو. وهم يمدون أيديهم ليرفعوك ليلاً عندما تعثر بحجر رجلك. وإذا انتشبت حريقة في منزلك ألقوا أرواحهم لينقذوك وأولادك ويحموا أمتعتك. فلماذا تدوس في أعناقهم إذا انطرحوا تحت قدميك يطلبون إسعافاً»[١٠٣].

ويبدو واضحاً أن المرّاش يميل إلى تفضيل الأكثرية الكادحة في المجتمع نظراً إلى دورها الإنتاجي والعمراني، ففي حوار بين «الغني والفقير» يقول الفقير مخاطباً الغني: أنتم بنا تحيون ومن مناهلنا تروون. فنحن الفئة الكبرى وأنتم الفرقة الصغرى. ونحن فعلة الطبيعة وشغلة الأرض الوسيعة. نحرث الأرض ونشغلها. ونسكن الرحاب ونأهلها»[١٠٤].

ويجد المرّاش في كدّ الفقراء وجدّهم مصدر الصفات الحسنة التي يتحلون بها: «فالفقير يثقفه الكد ويهذبه الجد. وتربيه الأيام وتصلحه الأنام. فتحسن صفاته. وتحمد أوقاته. ويأمن شر النكد. وضر اللدد»[١٠٥] ويمتاز الفقراء بخلّوهم من «الحسد المفترس والطمع المختلس. والكبرياء الوحشية. والأميال الفحشية. أي كل الانفعالات التي تحرق الإنسان. ولو كان في الجنان»[١٠٦]. أما الغني فيحيا قلقاً لا ينعم له جنب ولو توسد النعام ولا يفتر «أليف الجهاد. وحليف الاحتشاد»[١٠٧]. ولا يبرح قلبه «متمزقاً بأنياب المطامع»[١٠٨].

وفي **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** يكرر المرّاش ما جاء في **مشهد الأحوال** من تفضيل للفقراء على الأغنياء لأن الكد والكدح يورثان الإنسان النشاط والمزايا الحميدة: «إن الذي يكون عائشاً في الكد والكدح هو أفضل وأحسن ممن يكون مولوداً في الإتراف والغنى وعائشاً بهما. لأن الإتراف في الغنى يورث الإنسان كل صفة ذميمة ولا سيما الكسل والجهل والخلاعة. وضده الكد في العوز فإنه يكسب

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(١٠٤) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٦٣ ـ ٦٤.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

الإنسان كل مزية حميدة. وخصوصاً النشاط والأدب والشهامة»[١٠٩]. وفي **مرآة الحسناء** يرى أن باني القصور هو أحق من سكانها بالمدح:

إني أرى باني القصور أحق من سكانها بالمدح والإيناس[١١٠]

أما في **رحلة باريس** فيذهب المرّاش في انحيازه إلى جانب الفقراء إلى حد إدانة الأغنياء واتهامهم بالجشع واغتصاب أتعاب الفقراء، إذ يقول: «رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرة أتعابه لكي يشبع بطناً عديمة الشبع. رأيت جميع خيرات الأرض وثروتها مملوكة من نزر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقاء وعديمي كل نعمة وخير»[١١١].

ويبقى المرّاش على موقفه في مقالاته في **الجنان** حيث يجعل أكواخ الفلاحين أعظم من قصور القياصرة وأهرام الفراعنة. يقول في مقالة بعنوان «الأعيان»: «ومن لي إذا قلت إن أكواخ الفلاحين وقباب الرعاة هي أعظم من قصور القياصرة وأهرام الفراعنة»[١١٢]. ويعود ذلك في رأيه إلى دور الفلاح في الإنتاج والعمران: «من تأمل كوخ فلاح رآه آثر الاقتصاد والتواضع ولم يجد فيه سوى آلات العمران وأدوات الحيوة»[١١٣].

أما المبدأ الذي ينطلق منه المرّاش في تفضيل الفقراء، والكادحين فهو منفعة الإنسانية، لأن «خير الناس من نفع الناس»[١١٤]. ومن هنا قوله: «فالعلماء أو العمال الذين ينفعون الإنسانية وإن كانوا فقراءهم أفضل من الأغنياء المترفين الجاهلين الذين شانهم الإضرار بالناس»[١١٥].

كل هذه المواقف إنما تندرج في سياق اتجاه فكري قوامه الإيمان بدور الفئة البائسة في المجتمع الإنساني وبحقها في عيش كريم يتناسب مع هذا الدور. هذا الإيمان، وإن لم يترجم في نظرية اجتماعية متكاملة تتصدى للتناقضات والصراعات الاجتماعية، إلا أنه يبقى الأساس الذي ترتبط به أكثر الأفكار الليبرالية والاشتراكية في الفكر العربي الحديث.

---

(١٠٩) فرنسيس المرّاش، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ٧٤.
(١١٠) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٥٦.
(١١١) المراش، **رحلة باريس**، ص ٥ ـ ٦.
(١١٢) فرنسيس المرّاش، «الأعيان،» **الجنان** (١٨٧٣)، ص ١٢١.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(١١٥) المراش، «الأعيان،» ص ١١٩.

٢ ـ المساواة الاجتماعية

موقف المرّاش من التفاوت الاجتماعي الحاد، وإقراره بالدور الأساسي للفئة البائسة في المجتمع الإنساني، يجعلاننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يؤيد المساواة الاجتماعية بين كل فئات المجتمع. إلا أن ما يوحي به ظاهر النص يختلف عن المضامين الحقيقية التي ينطوي عليها، فالمساواة التي قصدها المرّاش، وشدد على تطبيقها، إنما هي المساواة الحقوقية والسياسية. أما التباين الاجتماعي وانقسام المجتمع إلى فئات متعددة، إلى أغنياء وفقراء، فهما أمران معقولان لا بل طبيعيان في رأي المرّاش. أليس هذا ما يفهم من قوله في **غابة الحق**: «كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها»[١١٦]. ولا يستدعي هذا الالتفات كما يفهمه المرّاش إلغاء التباين الاجتماعي على الرغم من إحساسه بعمق الفروق المعيشية بين الأغنياء والفقراء، بل إنه يشترط في «السياسي» أن يكون «رجلاً من أصل كريم وموسر»[١١٧].

ما لا يقبله المرّاش إذاً هو اللامساواة السياسية والحقوقية، وهذا ما يعبّر عنه صراحة في **غابة الحق** حيث يقول: «ألعل ذلك الغني عندما يأتي من محل ملاهيه ومراسحه إلى مسكنه الوسيع ويضجع على فراشه المصنوع من ريش النعام وينظر إلى رقوش حجرته ونقوشها، لا يفكر بذلك المسكين الذي بعد أن يكد ويكدح طول النهار مقاسياً حر صيفه ومتكبداً برد شتايه لأجل تشييد ذاك المسكن وتنميق تلك الحجرة يأكل خبزته اليابسة مع أولاده العراة الجايعين ثم يضجع على طراحته المتخزقة تحت لحاف الإعياء والوصب. فهل كل هذا التباين لا يكفيه حتى يرغب إيقاعه أيضاً في موقف الحق الذي يستوي عنده الجميع»[١١٨].

ولا يتأخر المرّاش عن إيضاح ما يقصده بـ «الحق الذي يستوي عنده الجميع» إذ يقول: «ولماذا يوجد حق لأصوات الأغنياء أن ترن في قاعات السياسة ولا يوجد هذا الحق لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهم، والذين بواسطتهم تقوم سطوة الممالك وقوات الملوك وعليهم يتوقف مدار السياسات. فلا شك أن لسان السياسة نفسه ينادي بوجوب حالة الاستواء ويصرخ ضد الضد»[١١٩].

ويتأكد لنا من خلال هذا النص أن حالة الاستواء التي أشار إليها المرّاش لا تتعدى مشاركة الفقراء في السياسة وحقهم في أن يكون لهم صوت في قاعاتها، كي

---

(١١٦) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٤.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

لا يكون حرمانهم هذا الحق مثار تهديد للهيئة الاجتماعية. على هذا الأساس، يكون من غير الواقعي ومن غير الموضوعي الحكم بأن المرّاش كان يتطلع إلى إحلال المساواة الاجتماعية من خلال إقراره بحقوق الفقراء ودورهم الاجتماعي، ولا يغير في رأينا ما جاء في **غابة الحق** من «أن الأغنياء والفقراء متبادلون حقوق المعيشة سواء»[١٢٠]. إن تبادل حقوق المعيشة سواء ليس معناه المساواة الاجتماعية بين الجميع، بل يعني أن لكل فئة من فئات المجتمع الحق في العيش، الذي يجب أن يتساوى فيه الجميع.

ولا يختلف موقف المرّاش في **مرآة الحسناء** عنه في **غابة الحق** وإن بدا للوهلة الأولى أن المرّاش يقول بالمساواة التامة بين الناس. أليس هذا ما يوحي به البيت الأول من قصيدة «الأسوة»:

صدقوني كل الأنام سواء من ملوك إلى رعاة البهائم[١٢١]

غير أن الأبيات اللاحقة تكشف لنا ما قصده المرّاش بالمساواة، إذ يقول:

كل نفس لها سرور وحزن وملذات عيشة وألائم
ولكل من هذه الأرض قوت يستوي في غناه مولى وخادم
كم أمير في أمره بات يشقى باله والأسير في الأسر ناعم
وملوك نفوسهم كامدات أما من لميع مجد مداوم
وصغير الأكوان مثل كبير فلهذا وذا مزايا تلائم
هوذا العنكبوت يفعل ما لا تقدر الأسد والبزاة الحوائم
وبيوت الزنبور أعجب صنعاً من قصور الإنسان ذات الدعائم
ما اختلاف التركيب والشأن إلا عرض فالتراب أصل العوالم
ذاك أصل الأصول طراً فكانت منه في أسوة جميع النواجم[١٢٢]

يبدو واضحاً أن المرّاش في هذه القصيدة، يطرح مسألة المساواة من منظور كوني وليس من منظور اجتماعي. ومن هذا المنظور يبدو اختلاف «التركيب والشأن» عرضاً أمام الأصل «التراب». الذي هو أصل الكائنات كلها، ويكون اختلاف المزايا أمراً

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٢١) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٣٨.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

طبيعياً؛ فالصغير قد يتفوق بمزية من المزايا على الكبير، والأسير قد يعيش سعيداً فيما الأمير يعاني الغم والسأم. هكذا يكون الانقسام مبرراً ومعقولاً، ويكون ما جاء في قصيدة «الأسوة» تأكيد لما ورد في **غابة الحق** من تبادل لحقوق المعيشة بين الأغنياء والفقراء.

من هنا يمكن القول إن ما ذهب إليه سامي الكيالي من أن فرنسيس المرّاش «ذو نزعة اشتراكية حرّة»[١٢٣]، وما أورده ليفين بأن المرّاش كان «أول منور يطرح مسألة المساواة على صعيد يكاد يكون اجتماعياً»[١٢٤] ليس واقعياً ولا دقيقاً، فالمرّاش لم يدع إلى إلغاء التفاوت الاجتماعي أو توزيع الثروة بالتساوي بين الناس، بل كان تصوره للمجتمع على أنه منقسم دائماً إلى أغنياء وفقراء.

بيد أن إقرار المرّاش بحق الفقراء في المعيشة وبكونهم والأغنياء من طينة واحدة، وبتمتعهم بمزايا يتفوقون فيها على الأغنياء، قد أبطل شرعية الامتيازات التي يتمسك بها هؤلاء، وأسقط مبدأ الفروق الطبيعية بين البشر. هذا ما تشير إليه صراحة هذه الأبيات في ختام قصيدة «الأسوة» حيث يقول المرّاش:

يا صغارا يستكبرون اغترارا　　بدعاوى يمجّها كل حازم
اتخموا كبرياءكم فهي خطب　　ووبال على الطبيعة صارم
كلكم أخوة وأي كبير　　كان منكم فليمسِ للكل خادم[١٢٥]

لكن موقف المرّاش من التفاوت الاجتماعي والمساواة الاجتماعية في **غابة الحق** و**مرآة الحسناء**، يقابله موقف آخر في **رحلة باريس** و**مشهد الأحوال** ومجلة **الجنان**، حيث يبدو إن المرّاش بدأ يدرك ولو على نطاق محدود أصل التفاوت الاجتماعي وأساسه التاريخي والاقتصادي، إذ نلمس في هذه المؤلفات إشارات إلى العلاقات التناحرية الصراعية بين الأغنياء والفقراء، وإلى منشأ الثروة القائم على الاغتصاب والسرقة، وتغلّب الناس بعضهم على بعض؛ فالفقر لم يعد واقعاً اجتماعياً طبيعياً بل هو حالة شاذة ناجِمة في جوهرها عن اختلال التوازن الاجتماعي الذي كان قائماً في بداية الاجتماع الإنساني، وعن القهر والاغتصاب الذي يمارسه الأغنياء وهم الفئة الصغرى من المجتمع الإنساني على الفقراء الذين هم الفئة الكبرى المنتجة من هذا

(١٢٣) سامي الكيالي، **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٧)، ص ٤٤.
(١٢٤) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٦٧.
(١٢٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٣٩.

المجتمع. يقول المرّاش في **مشهد الأحوال**: «فنهضت مطامع النفوس. وقامت السعود والنحوس حتى ثار الناس على بعضهم البعض. وجعلوا يسقون بدمائهم الأرض، فساد هؤلاء واغتنوا. وافتقر أولئك وعنوا. فقامت الملوك والرؤساء. وتمكنت الأسياد والأمراء حتى لقي الإنسان ما جناه. وهلك بما جناه. إذ أضحت الرؤوس تتهشم تحت مطارق السيادة»(١٢٦).

وتبدو فكرة التقاتل والصراع الاجتماعي أكثر وضوحاً في **رحلة باريس** حيث يقول المرّاش: «رأيت الأب يرفض ابنه والأخ يغتال أخاه والرجل يلعن امرأته والمرأة تشكو رجلها والجار يفتك بجاره وجميع الكتلة البشرية تصطدم ببعضها لكي تنثر عقدها وتلاشي جزئياتها»(١٢٧).

ويحدد المرّاش في **الجنان** أصل الثروة ومصدرها، فيعتبر أن أموال الأغنياء إنما هي «مجموعة من تعب الفقير إن يكن بالوراثة الرديئة الأصل أو بالاحتيالات التجارية التي هي سرقات شرعية»(١٢٨).

إن الأساس التاريخي والاقتصادي للتفاوت الاجتماعي، الذي بدا غامضاً وملتبساً في **غابة الحق** يتكشف ويتوضح، فالفقير لم يعد ذلك «المسكين»(١٢٩) الذي يستحق الشفقة والمؤازرة، بل صاحب حقوق مغتصبة جوراً وعدواناً بالاحتيالات التجارية أو بالوراثة الرديئة الأصل. أليس هذا ما قصده المرّاش بقوله: «أما ترى كيف الغني يعوث بالفقير ويعبث بحقه جوراً وعدواناً»(١٣٠).

هذه الآراء والمواقف التي أخذ المرّاش يتبناها بعد سفره إلى باريس تجعله في مقدمة رواد النهضة العربية الحديثة الذين تلمسوا الأسباب الاقتصادية للتفاوت الاجتماعي، ولكن المرّاش لم يطرح حلولاً جذرية لهذه المشكلة، فالحل الأنسب الذي يمكن استخلاصه من مؤلفاته، يقوم على الإقرار بالمساواة بين الجميع في الحقوق السياسية، وتقليص الفروق الاجتماعية الحادة بتعاطف الأغنياء مع الفقراء ومؤازرتهم ومد يد العون إليهم، حتى لا يكون التباين الاجتماعي الفادح والجائر سبباً في تقويض الهيئة الاجتماعية، فالمرّاش كأكثر مفكري النهضة العربية كان يتخوف من الثورة الاجتماعية وما ينجم عنها من خراب. وهذا ما عبّر عنه صراحة بقوله: «وهل يصوغ لأرباب

(١٢٦) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٧.
(١٢٧) المراش، **رحلة باريس**، ص ٦.
(١٢٨) المراش، «الأعيان،» ص ١٢٠.
(١٢٩) يتكرر وصف الفقير، بـ«المسكين» مرتين في مقطع واحد في: المرّاش، **غابة الحق**، ص ٧٥.
(١٣٠) المراش، «تفسير مقال سياحة العقل،» ص ٦١٦.

السياسة أن يقبلوا وقوع هذا التباين ويحجفوا بذلك المسكين الذي بدونه لا تصل قوتهم إلى مواقعها. أفلا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعية»[١٣١].

وتتكرر الإشارة في **غابة الحق** إلى التخوف من الثورة الاجتماعية التي يدعوها أيضا «فتنة». ويبدو أن المرّاش كان يراقب ما يحدث من ثورات اجتماعية في عصره، ويخشى من امتدادها إلى الإمبراطورية العثمانية. هذا ما يُفهم من قوله: «هو ذا ضجيج آت من كافة أقطار الأرض. صراخ شديد يدوّي تموجه في المسامع فأميلوا آذانكم يا قاصدي التفتيش. أعطوا صغياً لنرى ما هذه الضوضاء الآتية من بعيد وعلى م ذلك الصياح المرعد. ها قد بدأ يلوح لي أن فتنة كبرى تثور في العالم. نعم فتنة كبرى آخذة بالثوران»[١٣٢].

ولا يجد المرّاش غير العمل بما أمر به الله من مساعدة للفقير، وإشباع للجائع، وكساء للعريان سبيلاً إلى تحاشي مثل هذه الثورة «الفتنة»، فيقول مخاطباً «قايد البخل»: «لماذا تعصى الآمر بإشباع الجايع وكساء العريان. أما تخشى وقوعك في ثورتي الدنيا والآخرة»[١٣٣].

على هذا الأساس، سيكون من الخطأ القول إن المرّاش كان يفكر اشتراكياً، بل يمكن اعتباره من أولئك الأيديولوجيين الذين كانوا يفتشون عن حل للتناقضات الاجتماعية في إطار علاقات الإنتاج البورجوازية من خلال إصلاحات ليبرالية تحقق التناغم والوحدة في مجتمع مدني بورجوازي. لقد كان يرى أنه بالإمكان «تفادي الصراع ما بين «الأغنياء» و«الفقراء» بواسطة تطبيق مبادئ وقوانين «المساواة»، وتحويلها من قوانين «مساواة» بورجوازية تعبر عن مصالح «الأغنياء» إلى قوانين «مساواة» اجتماعية تعبر عن مصالح «الهيئة الاجتماعية»[١٣٤].

رابعاً: الحرية الدينية في فكر المرّاش وموقفه من الطائفية والتعصب الديني

رأينا في المقدمات التمهيدية لبحثنا أن فرنسيس المرّاش عاش في مرحلة يمكن اعتبارها مرحلة مفصلية في تاريخ السلطنة العثمانية، شهدت بدايات تشكل الدولة

(١٣١) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٥.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(١٣٤) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ٩٠.

المحدثة، وبروز التوجه الليبرالي الهادف إلى الرد على التحديات العسكرية والاستعمارية الأوروبية، ومخاطر التفكك والتجزئة التي بات يشكلها نفوذ العصبيات المحلية والانتفاضات الشعبية، إضافة إلى تدهور الحالة الاقتصادية وتغلغل الرساميل الأجنبية، ما أدى إلى انحلال التنظيمات الحرفية، ونشوء أزمات اقتصادية واجتماعية تجلّت في الاضطرابات الطائفية في حلب سنة ١٨٥٠ ودمشق سنة ١٨٦٠. ورأينا كذلك أن السلطنة العثمانية، في مواجهة هذه التحديات، وبتأثير الفئة المتنورة من المثقفين العثمانيين الذين اطّلعوا على ثقافة الغرب وحضارته، أخذت تتوجه نحو التحديث على كل المستويات السياسية والإدارية والقضائية، فتمّ القضاء على الإنكشارية التي كانت عقبة أمام الإصلاح، وافتُتحت مدارس لتخريج الضباط والأطباء والموظفين، وأُرسلت بعثات تربوية إلى أوروبا، وأُنشئت جريدة رسمية، وأُلغيت الإقطاعات المتبقية، وأُصلحت إدارة الأوقاف، وأُعيد تنظيم الحكومة المركزية، واعتُمد اللباس الحديث في المناسبات الرسمية[١٣٥].

إلا أن ذلك كله لم يكن سوى إصلاحات مبعثرة لم تتصدَّ للأساس الحقوقي للإمبراطورية ومركز الرعايا المسيحيين فيها، إلى أن جاء صدور أول بيان عام لمبادئ الإصلاح، عُرف بقرار «كلخانة» عام ١٨٣٩.

نص قرار «كلخانة» على «وضع قوانين جديدة تتعلق موادها الأساسية بأمنية النفوس والمحافظة على الأموال والعرض والناموس»[١٣٦]، لأن الإنسان إذا كان في حالة الأمنية الكاملة «تتزايد غيرته يوماً فيوماً على دولته وملته ومحبته لوطنه»[١٣٧]. وجاء في القرار أن «أهل الإسلام وباقي الملل الذين هم من تبعة سلطنتنا العلية نائلين مساعداتنا هذه الشاهانية، من دون استثناء، أُعطيت من طرفنا الشاهاني الأمنية الكاملة بمقتضى الحكم الشرعي لجميع أهالي ممالكنا المحروسة على نفوسهم وأعراضهم وناموسهم»[١٣٨].

وفي عام ١٨٥٦ أصدر السلطان بياناً عُرف بـ «خط همايون»، نص على «تحصيل سعادة الأحوال الكاملة من كل وجه لجميع صنوف تبعتي الشاهانية، المرتبطين مع بعضهم بالروابط القلبية، الوطنية، والمتساوين في نظر معدلة شفقتي الملوكانية»[١٣٩]

---

(١٣٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٣٦) قيس العزاوي، **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، دراسات تاريخية (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤)، ص ١٩٢.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

كما نص على أن جميع تبعة الدولة العليّة «من أية ملة كانوا سوف يقبلون في خدامة الدولة، ومأموريتها»[١٤٠]، وعلى أن «تمحى وتزال مؤبداً من المحررات الديوانية جميع التعبيرات والألفاظ والتمييزات التي تتضمن تدني صنف عن صنف آخر، من صنوف تبعة سلطنتي السنية بسبب المذهب، أو اللسان أو الجنسية، ويمنع قانونياً استعمال كل نوع تعريف وتوصيف يوجب الشين والعار أو يمس الناموس»[١٤١].

ترافق هذا مع تحولات أساسية في اتجاه التحديث على النمط الغربي، فبدأ منذ عام ١٨٤٠ تحديث القوانين العثمانية وإعادة تنظيمها بالرجوع إلى القوانين الأوروبية والقانون الفرنسي بشكل أساسي[١٤٢]، وأُقر إنشاء مجلس الأحكام العدلية الذي كُلِّف بوضع التشريعات، ما أدى إلى حرمان رجال الدين من حقوقهم في التشريع[١٤٣]. وكان أن صدرت قوانين جزائية وإدارية وتجارية وتربوية، فأُتم القانون الجزائي المعدل سنة ١٨٤٠ وعُدل سنة ١٨٥١. وصدر القانون التجاري سنة ١٨٥٠ ثم عُدل سنة ١٨٦١. كما صدر القانون الجزائي سنة ١٨٥٨ وقانون التجارة البحرية سنة ١٨٦٣ وقوانين أصول المحاكمات ابتداء بالتجارية سنة ١٨٦١. وأُصدر القانون المدني الجديد أو المجلة (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦). وأُحدثت محاكم مدنية سنة ١٨٦٩ موازية للمحاكم الشرعية[١٤٤].

ولم تحدث هذه الإصلاحات من دون مقاومة، فقد وقفت ضدها طبقة العلماء، وأثار إنشاء محاكم مختلطة تقبل شهادة المسيحيين والمسلمين على حد سواء، استنكاراً من الرأي العام العثماني، بل إن رجال الدين أعلنوا بأن خط كلخانة منافٍ للقرآن[١٤٥]، وواجهوا تيار التحديث من منطق أنه مخالف للشريعة الإسلامية، واتخذ الصراع مستويات عديدة، أبرزها قرار رجال الدين بتكفير الصدر الأعظم رشيد باشا، حتى قرر السلطان تنحيته عام ١٨٤١[١٤٦].

أدى هذا الاتجاه نحو التحديث إلى تقليص دور العائلات الدينية في القضاء وفي إدارة الوقف. وهكذا أُبعد المسجد عن أداء دوره التعليمي والعقيدي، وبدأت

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(١٤٢) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمّة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٣٢.

(١٤٣) العزاوي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٤٤) الدوري، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٤٥) العزاوي، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٤٦) المصدر نفسه.

عمليات التضييق على المدارس القرآنية، وتمّ تأسيس مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في استانبول في العامين ١٨٤٨ و١٨٧٠ لتوفير الكوادر التدريسية الخاصة بالدولة بدلاً من استيراد هذه الكوادر من نظام المدارس الدينية، كما نشرت المدارس الرسمية في كثير من النواحي خصوصاً في المدن الشامية والأناضولية الرئيسة[١٤٧].

لقد تميزت المدارس الحكومية عن الدينية بمرجعيتها السياسية الواضحة ـ وهي الدولة ـ وبمرجعيتها الثقافية والعقلية ـ وهي العلوم الحديثة ـ من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون[١٤٨]، وأُنتجت جملة من المعارف التي ارتبطت بموظفي الدولة المدنيين والعسكريين في سائر أرجاء السلطنة. وتفيد الكتب التي ألّفها موظفو الدولة ومدرّسو المدرسة الحكومية، وجود انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية، اشتملت على المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدم على أساس النموذج الأوروبي[١٤٩].

أدت هذه المعارف الجديدة إلى نشوء نخب جديدة انضوت إلى جمعيات علمية كـ «الجمعية السورية» التي تأسست في بيروت عام ١٨٤٧، وضمت مسلمين ومسيحيين من بيروت واستانبول ودمشق والقاهرة وسائر حواضر الشام[١٥٠].

ويبدو التوجه اللاطائفي لِـ «الجمعية العلمية السورية» واضحاً؛ فقد تكررت في الخطبة التي تلاها الأمير محمد أمين أرسلان في الكلام على فتح الجمعية عام ١٨٦٨، عبارات «الأمة» و«العرب»[١٥١]، وجاءت قصيدة الشيخ إبراهيم اليازجي في الجمعية، حافلة بذكر أمجاد العرب، ما يدل دلالة صريحة على تطلع أعضاء الجمعية إلى انتماء وطني يتجاوز الانتماء إلى الطائفة أو الملة.

ومع النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت تظهر مجلات ومدارس تخرج عن النظرة الطائفية السائدة، فأصدر بطرس البستاني نشرة **نفير سورية** سنة ١٨٦٠،

---

(١٤٧) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٨٤.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٥١) **أعمال الجمعية العلمية السورية، ١٨٦٨ ـ ١٨٦٩: مجموعة العلوم**، إعداد وتحقيق يوسف قزما خوري (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)، ص ٨.

التي كان يستهلّ كل عدد من أعدادها بعبارة: «يا أبناء الوطن» ويختمه بعبارة: «من محب للوطن»[١٥٢]. وأسس البستاني «المدرسة الوطنية» في بيروت عام ١٨٦٣ «على مبادئ وطنية»[١٥٣] محدداً غايتها الرئيسية بـ «تربية حب الوطن في قلوب تلامذتها»[١٥٤] ومنبهاً إلى «الأضرار المسببة للوطن من التعصبات الطائفية»[١٥٥].

وأنشأ بطرس البستاني في أول عام ١٨٧٠ في بيروت مجلة **الجنان** جاعلاً شعارها «حب الوطن من الإيمان»[١٥٦] وإذ حدد الأسباب التي دعته إلى إنشائها، ذكر أن المقصود من نشر **الجنان** إنما هو «انفجار ينبوع الإفادة الحقيقية وترقية أسباب تقدم الوطن»[١٥٧]. وكتب البستاني في **الجنان** مقالة بعنوان: «حب الوطن من الإيمان»[١٥٨] رأى فيها أن حب الوطن هو «أساس كل فوز ونجاح وهو الذي يشرّف البلاد ويسعد العباد»[١٥٩]، وأن كلاً «من أبناء الوطن عالماً كان أو غير عالم غنياً أو فقيراً، يمكنه مساعدة أبناء جنسه بكل ما من شأنه ترقية أسباب الألفة والإتحاد وخير العموم من دون التفات إلى المذهب»[١٦٠].

لقد كان هناك إذاً، منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، اتجاه نحو التحديث على النمط الغربي وإلغاء التمييز الذي كان قائماً بين رعايا السلطنة العثمانية، أو الحد منه عبر تنظيمات قامت على «فكرة اختراق المجتمع بخلقها الفرد فيه ذاتاً قانونية مستقلة، وبالتالي مواطناً»[١٦١] ما يعني تجاوز الصفة الجماعية للملل والطوائف الحرفية التي كان يتمّ التعامل عبرها مع الأفراد، والاتجاه نحو الدولة المركزية الحديثة التي تتعامل مع رعاياها على أساس القانون والمساواة الحقوقية بين المواطنين بصرف النظر عن الانتماء الطائفي والمذهبي.

لم تكن فكرة «الوطنية» غريبة عن فكر النهضة العربية قبل التنظيمات، فقد

---

(١٥٢) **نفير سورية** (٢٢ نيسان/ أبريل ١٨٦١).

(١٥٣) بطرس البستاني، «المدرسة الوطنية،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٧١.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٥٦) يوسف قزما خوري، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣** (عمّان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٩٤)، ص ١١٩.

(١٥٧) بطرس البستاني، في: **الجنان**، مج ١ (١٨٧٠)، ص ٥١٥.

(١٥٨) بطرس البستاني، «حب الوطن من الإيمان،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(١٦١) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٧٩.

«ظهرت الفكرة ابتداء مع رفاعة الطهطاوي»[١٦٢] الذي رأى في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**[١٦٣]، أن «حب الوطن من شعب الإيمان»[١٦٤]. أما بعد صدور «خط كلخانة»، فقد بدأ يتشكّل الأساس القانوني للفرد بصفته مواطناً، وصار بالإمكان طرح أفكار الرابطة الوطنية والأخوة الوطنية، التي باتت منذ ستينيات القرن التاسع عشر، أفكاراً مركزية في الفكر العربي تعبّر عن تقدم عملية تحديث السلطنة العثمانية واندماجها في النظام العالمي.

من هنا يجب أن نفهم الأفكار الوطنية لمرحلة التنظيمات وما بعدها، باعتبارها نقطة تحول أساسية لنمو فكرة الوطن والوطنية على أساس الفصل بين الانتماء إلى «الملة» والانتماء إلى «الوطن»، الذي كان يلقى تشجيعاً من أوساط السلطة ذاتها وليس في تناقض معها، ولم يكن ذلك مؤشراً لتشكل وعي علماني، قومي عربي يرمي إلى «الاستقلال عن الترك»[١٦٥] أو دلالة على تكون فكر «علمي علماني»[١٦٦] يسعى إلى الفصل التام بين الدين والمجتمع، إذ كان من السابق لأوانه التحدث عن مشاعر قومية عربية معادية للترك»[١٦٧]. كما لا يجوز اعتبار الدعوة التي أطلقها بطرس البستاني للتمييز بين الوطن والمذهب، والتي مثلت اتجاهاً عاماً لدى بعض مفكري النهضة، ومنهم المرّاش، من قبيل العمل على محاربة الدين وإلغائه، فقد كان البستاني «مؤمناً إيماناً عميقاً. ولذلك لم يدع إلى محاربة الدين وإلغائه، بل دعا إلى إلغاء التعصب المذهبي الذي يسبب الضرر للدين والمجتمع معاً»[١٦٨].

في هذا الإطار التاريخي يجب أن نقرأ إدانة المرّاش للتعصب الطائفي ودعوته إلى

---

(١٦٢) الدوري، **التكوين التاريخي للأمّة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ١٤٣.

(١٦٣) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز والديوان النفيس بإيوان باريس**، تحرير حسن العطار (بولاق، مصر: المطبعة الخديوية، ١٢٥٠هـ/ [١٨٣٤م؟]).

(١٦٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٣١.

(١٦٥) هذا ما تصوّره محمد عابد الجابري. انظر: محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٩٦.

(١٦٦) هذا ما استنتجه علي محافظة في: محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(١٦٧) هذا ما أشار إليه في: ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ١٤٥، وحوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣١١.

(١٦٨) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٢٤.

«محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين»[١٦٩]؛ فالمرّاش ينتمي بتطلعاته إلى أجواء العثمانيين الجدد وإن لم يكن عثمانياً جديداً بالمعنى التنظيمي للعثمانيين الجدد[١٧٠]. ومن الخطأ الاعتقاد أن المرّاش كان يريد إقصاء الدين عن الحياة السياسية والمدنية، وإقامة نظام علمي ـ علماني يستمد شرعيته التامة من العقل الإنساني من دون سواه. فقد شدد في أكثر مؤلفاته على أهمية الإيمان الديني في المجتمع الإنساني، بل هو أعطى للدين المكانة الأكبر والأهم في مجالات الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية كلها.

في **غابة الحق** رأى المرّاش أنه لولا مملكة الروح «لم يدخل العالم في دايرة التهذيب»[١٧١] ولو «لم يرتفع قوس نصرها في ساحة العالم وتخفق رايتها على كافة الأقطار لكان النوع البشري يقع في هاوية الفساد»[١٧٢]، وما ذلك إلا لأن «العناية العلوية قد سلمتها زمام السياسة»[١٧٣] ولأن «السياسة العلوية منتصرة دايماً على السفلية»[١٧٤].

وفي **شهادة الطبيعة في وجود الله الشريعة**، رأى المرّاش أن «الديانة هي صفة غريزية للإنسان»[١٧٥] وأن «الوحي هو أمر لازم من الله للإنسان»[١٧٦] وأن التعاليم الدينية «من شأنها أن ترد جماح الصفات الردية في البشر»[١٧٧] فالإيمان نعمة و«ما أجهل من يتصف بصفة الكفر الوبيل ويأخذ بطعن الديانة»[١٧٨].

وفي **مشهد الأحوال** رأى المرّاش أن العناية العلوية هي «للكل مثل الأم للأولاد»[١٧٩] وأن «خير الدين يؤخذ من خير الأنام»[١٨٠] وأنه «لا باسط لحقايق

---

(١٦٩) المراش، **غابة الحق**، ص١٣٨.

(١٧٠) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٦٨ ـ ٧٠.

(١٧١) المراش، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٧٥) فرنسيس المرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧١)، ص ٥٤.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤.

(١٧٩) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٢.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

التمدن الجليل أبلغ من تلاوة الإنجيل، فهناك التمدن وقراره ومحوره ومداره»[١٨١].

وفي **مرآة الحسناء** يمدح المرّاش أو يرثي العديد من رجال الدين المسيحيين والمسلمين[١٨٢]، ما يدل على علاقاته الوثيقة ببعض رجال الدين، ويرى أن الله هو علة الحوادث كلها، إذ يقول:

كل الحوادث إن فتشت عن علل تأتي ولا علة إلا من الصمد

وإن بدا حادث لم ندر علته نقول ذا صدفة قولاً بلا سند[١٨٣]

ويبدأ المرّاش كتابه **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** بحمد الله «الذي أبدع الكاينات وأثبتها بكلمة أمره. وأظهر بروح حكمته في غوامض أسرارها عجايب قدره»[١٨٤].

لكن المرّاش، مع تشديده على أهمية الإيمان الديني ومكانة الدين في الحياة الإنسانية، يرى أن استخدام الدين لأغراض خصوصية من شأنه أن يهدم بناء الصالح العام.

يقول الفيلسوف في **غابة الحق** مخاطباً الملك، ومدافعاً عن مملكة الروح: «إذا كان البعض من رعاياكم ينسبون إليها بعض أراجيف فهذا ناجم عن الصالح الخصوصي الذي من شأنه أن يهدم بناء الصالح العام»[١٨٥]. ونفهم ما يقصده المرّاش بهذه الأراجيف إذ يضيف: «فهي على ما يقولون إنها أولاً لا تفتر عن بث التصورات الباطلة في عقول الناس لكي تنهض بذلك تصديقات سخيفة تؤسس عليها أقيسة دعواها بالسياسة المطلقة»[١٨٦].

لا يجوز إذاً أن نجعل الدين مبرراً للمصالح الخصوصية و«السياسة المطلقة» استناداً إلى «تصورات باطلة» و«تصديقات سخيفة». إذ إن استخدام الدين لهذه الأغراض يثير النزاع بين الملل والحروب بين الدول، ما ينجم عنه خراب الهيئة الاجتماعية، وهذا بالذات ما أدى إلى خراب الشرق، فكان أن «انقلبت المدن العظيمة. وانمحت الآثار القديمة. واضطربت المتون الراسخة. وهوت السرادق

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(١٨٢) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٧٢، ٢٧٥ و٢٨٣.
(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(١٨٤) فرنسيس المرّاش، **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١)، ص ٢.
(١٨٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥.
(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الشامخة. حتى نعب بوم الدمار. ونعق غراب الدثار. وما زال أن سلم الشرق نفسه. ورفع الغرب رأسه»[١٨٧].

والنزاع بين الملل سيؤدي إلى خراب الغرب على الرغم من ما بلغه من الكمال. يقول المرّاش: «فها خيم التمام على الغرب وعم فتأمل زوالاً إذا قيل تم. أو ما ترى النزاع بدأ يسعى بين مللة»[١٨٨]. وهذا في نظره: «دليل الدمار وطليعة الدثار»[١٨٩].

أما النزاع بين الناس في الدين فمرده إلى الجهل الذي زرع الأحقاد الطائفية والبغض «الذي شتّت شمل لبنان وزعزع أركان دمشق»[١٩٠]. والجهالة هي التي سببت انقسام الناس في الدين والرأي، وتعدي بعضهم على بعض:

لولا الجهالة بين الناس تقسمهم ... في الدين والرأي أحزاباً من القدم
لما سطت فئة منهم على فئة ... ولا انحنوا تحت وقر الأسر كالنعم[١٩١]

هذا الانقسام في الدين هو الذي أشعل فتنة ١٨٦٠ الطائفية، فقد تناولها المرّاش واصفاً ما ألحقته بسوريا ولبنان من مآس وخراب:

ويح لسوريا بهذا العصر كم ... قد شب جمر الخطب فيها واضطرم
وطئت رؤوس الكل أخماص الأسى ... وتأججت بقلوبهم نار النقم
هبطت على لبنان صاعقة الردى ... وغدا يلاطم سفحه موج الألم
فارتج قطر الشام من زلزاله ... وبناء ذياك الجمال قد انهدم
كانت جبال المجد عالية وقد ... دكت فوا اسفاً على ذاك الشمم[١٩٢]

وأشاد المرّاش بأبناء قومه الحلبيّين لأنهم لم ينجرفوا في الفتنة وحافظوا على الوئام في ما بينهم:

رعياً لكم يا ساكني حلب فما ... زلت بكم قدم ولا خنتم قسم
والجار ملتزم بإخلاص الوفا ... للجار في البلوى فبينهما ذمم[١٩٣]

---

(١٨٧) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٢.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٨٩) المصدر نفسه.
(١٩٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٨٦.
(١٩١) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٤٢.
(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

إن الموقف الذي ينطلق منه المرّاش هو رفض التعصب الديني، واحترام عميق للأنبياء والصحابة والمقدسات الدينية والأفاضل من رجال الدين المسيحيين والمسلمين على السواء.

ما جلق إلا كمكة بالتقى أيحل سفك دم بأبواب الحرم[١٩٤]

وفي **الجنان** يفخر المرّاش على الإفرنج بانتسابه إلى العرب الذين منهم «عمر الإقدام ثم الصحابة الكرام»[١٩٥].

لكن إيمان المرّاش وفهمه للدين المنفتح والمتسامح، ورفضه للتعصب والطائفية لم يكن ليرضي رجال الإكليروس الذين جهدوا لإبقاء نظام الملل العثماني[١٩٦] الذي أعطاهم امتيازات مهمة[١٩٧]، ولم يتقبلوا المظاهر العلمانية في الحياة الاجتماعية[١٩٨]، فسخطوا عليه واتهموه بالكفر والتجديف. وفي ما أورده المرّاش في **غابة الحق**[١٩٩] وفي **الجنان**[٢٠٠] دلالة واضحة على تناقض شديد بينه وبين رجال الدين الذين كانوا يرفضون كل خروج على المنطق اللاهوتي التقليدي، فقد كان المرّاش يرى أن لا تناقض بين ما يقره العقل وما جاء به الوحي، بين قوانين الطبيعة والإرادة الإلهية، بل أن هذه القوانين تعضد الشريعة وتحكم بوجود الله، فإنه بإمكان الإنسان أن يعرف الله بالعلم وبالتأمل في الموجودات وليس فقط بالوحي، يقول المرّاش:

إني علمت وجود باري الخلق من إيحاء نفسي لا من الإيحاء
إن كنت موجوداً فرب موجدي هيهات مبرؤ بلا إبراء
ها كافة الأشياء تدعو كل ذي عقل ليعبد مبدع الأشياء[٢٠١]

والعناية العلوية هي ما يمكن استنتاجه من التناقض بين الموجودات، إذ هي التي توفق وتؤلف بينها:

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
(١٩٥) فرنسيس المرّاش، في: **الجنان** (١٨٧٢)، ص ١٥١.
(١٩٦) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٢٧.
(١٩٧) العزاوي، **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، ص ٨٥ و١١١.
(١٩٨) باروت، المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١٩٩) المراش، **غابة الحق**، ص ١٠٤.
(٢٠٠) فرنسيس المرّاش، «النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٥١.
(٢٠١) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٤٨.

ما هذه الدنيا وما هذا الملا ... ما القصد في الإعدام والإيجاد
ماذا الحيوة وما الممات وما الوجود ... وما النفوس تضج في الأجساد
إني رأيت الكل شيئاً واحداً ... يجري كصوت واحد الترداد
مع أن ذا ضد لذا والكون إن ... يثبت فذا بتنازع الأضداد
فعلمت أن عناية علوية ... للكل مثل الأم للأولاد
وإذا وفاق قام في أجناسه ... فالخلق في الأنواع والأفراد[٢٠٢]

وفي **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** يرى المرّاش أنه «لا بد للعقل من أن يحكم بوجوب وجود الصانع لكل مصنوع»[٢٠٣] إذ «إنه لم يوجد قط مذهب منذ ابتداء العالم حتى الآن أكثر ضلالة وأعظم فساداً من إنكار الوجود الإلهي»[٢٠٤]، وما ذلك إلا لكونه «مخالفاً شريعة العقل النطقي والذوق الأدبي مخالفة قصوى، ومناقضاً لأعظم بديهيات العقل الحكمي وذلك أن كل مصنوع لا بد له من صانع، وكل أثر لا بد له من مؤثر»[٢٠٥].

لا خلاف إذاً، في نظر المرّاش، بين الوحي والعقل، أو بين الدين والطبيعة:

قل لي متى غير الدين الطبيعة أو ... حباً اعتباراً لشيء غير معتبر[٢٠٦]

كما لا خلاف أيضاً بين العقل والطبيعة:

أرى العقل مرآة الطبيعة إذ به ... نرى صور الأشيا في عالم الفكر[٢٠٧]

على هذا الأساس رأى المرّاش أنه من حق العقل الإنساني أن ينصرف إلى معرفة الخليقة و«تعليل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب منزل ولا إجماع على حقيقة تعليلها»[٢٠٨]، ذلك أنه «بمقدار بلوغ العقل إلى معرفة عجائب الخليقة يبلغ إلى معرفة عظمة الخالق»[٢٠٩].

---

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٢٠٣) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٥.
(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢٠٦) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٦.
(٢٠٧) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٣٧.
(٢٠٨) المراش، «النور،» ص ٥١.
(٢٠٩) المصدر نفسه.

هذه النزعة العقلانية العلمية، هي ما أغضب رجال الدين وأقلقهم، وأثار نقاشات حادة في أوساطهم، فقد تناول طلاب ومعلمو مدرسة «التيراسنتا»[٢١٠] التبشيرية تفسير المرّاش للنور في **مشهد الأحوال**، واتفق أكثر هؤلاء على أن هذا التفسير هو «خلاصة كفر وعصيان»[٢١١]. وربما كان لقلق رجال الدين ما يبرره، إذ من الممكن أن يكون المرّاش قد اندفع في موقفه العقلاني إلى حد الشك والكفر، ففي حين ينتقد من يتصف بصفة الكفر و«يأخذ بطعن الديانة، مع أنه يكون خالياً من أسلحة البراهين المقنعة لإثبات رفضها وغير معتقل إلا ببعض أقوال مبنية على الوهم والظن»[٢١٢] يعترف بأنه كان يطرب من هذه الأفكار والأوهام، حيث يقول: «وبما إنني أنا الفقير إليه تعالى مؤلف هذه الرسالة كنت اطرب كثيراً من بلابل هذه الأوهام السخيفة»[٢١٣].

ونلمس إصرار المرّاش على موقفه العقلاني في مواجهة اتهامه بالكفر والتجديف، إذ أكد في **الجنان** ما جاء في مقدمة **مشهد الأحوال** عن مصدر النور، مدافعاً عن موقفه، ومستغرباً الافتراء الموجّه إليه، يقول المرّاش: «إذا كان كلامنا على طبيعة النور وتعليله ضرباً من التجديف. فيكون كلام الأطباء على الحيوانات وتشريحها تجديفاً أيضا، لأن الكتاب لم يقل: وخلق الله الإنسان ذا عظام لحمل قوامه وعضلات لحركة أعضائه»[٢١٤]. ويضيف متحدياً منتقديه: «لا أعلم من ينتج ذلك التجديف العظيم الذي استنتجه أولئك الذين يحملون على الناس ويدعون إلى الإيمان. فكأنهم يريدون أن يحجبوا مقدار عظمة الله ومقدرته عن أعين الجهلاء. وهكذا فهم يدعون كل ما يعارض مرغوبهم تجديفاً»[٢١٥]. ويصل المرّاش إلى حد اتهام أخصامه من رجال

---

(٢١٠) تقول عائشة الدباغ: «كان للآباء الفرنسيسكان مدرسة في حلب أنشئت منذ عهد بعيد. وتاريخ إنشاء هذه المدرسة التي تسمى أيضاً «ترّه سنتا» أو معهد الأرض المقدسة أو الشيبيني، مختلف فيه، فقد روى لي ناظر المدرسة المذكورة أنها بقيت من سنة ١٨٥٣ إلى سنة ١٩٣٧ في محلة الشيبيني، ثم انتقلت، بينما أعطاني الأب فيليب بيلوني السرياني المعلومات التالية «المعهد الشيبيني وضع أسسه البطريرك الأوراشليمي لودفيكو بيافي يوم كان رئيساً لدير حلب ١٨٥٨». وكتب الأب توتل «جاء في سجلات الآباء الفرنسيسكان في ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٨٥٩ تأسست مدرسة تره سنتا الكبرى وكان قبلها مدرسة صغرى مفتوحة منذ ثلاثين سنة». وتضيف عائشة الدباغ: «قد أنجب هذا المعهد أغلب مشاهير حلب ورجال حكوماتها وعظماء مفكريها وكبار تجارها منذ القرن التاسع عشر». انظر: عائشة الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين** (بيروت: دار الفكر، [١٩٧٢])، ص ١٠٠.

(٢١١) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٤٧.

(٢١٢) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٤.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢١٤) المراش، «النور،» ص ٩٣.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.

الدين بالكفر والتغرض، إذ يقول: «يا بني آدم هوذا أنتم على شفا جرف هار. وما أوقفكم هذا الموقف الخطير إلا أولئك الذين يتخذون من دون الله آلهة الأغراض»[٢١٦].

إن الموقف النهائي الذي يمكن استنتاجه من موقف المرّاش من الدين هو الإيمان بالله وبالكتاب المقدس، وفي الوقت ذاته الاعتراف بحق العقل في «فحص الأشياء كلها»[٢١٧] وإبعاد الدين عن التغرض المؤدي إلى الفتن الطائفية التي تسعى إلى تخريب الهيئة الاجتماعية والنظام العام. ولعل هذا الموقف هو سبب التناقض بينه وبين رجال الدين الذين عملوا على إبقاء الدين في الإطار اللاهوتي التقليدي وفي منأى عن التأويل العقلاني.

خامساً: موقف فرنسيس المرّاش من العنصرية

لم تكن العنصرية بشكل عام، من المسائل الأساسية في فكر النهضة العربية الحديثة، فلم يرد ذكرها في أكثر الدراسات المتخصصة، بينما اكتفى بعض الدراسات بإشارات قليلة وعابرة إلى هذه المسألة[٢١٨]، في سياق الحديث عن الحرب الأهلية الأمريكية لتحرير العبيد، التي امتدت من عام ١٨٦١ إلى عام ١٨٦٥ وانتهت بانتصار الشمال على الجنوب، وإلغاء الرق نهائياً في أمريكا[٢١٩]. وربما كان موقف الإسلام من الرق سبباً أساسياً من الأسباب التي حالت دون إدانة مفكري النهضة إدانة مطلقة لهذا الشكل من أشكال استعباد الناس لبعضهم البعض، إذ إن الدين الإسلامي جوز الرق وإن يكن قد ضيق دائرته، بفرض أحكام كثيرة تقيّده وتحدّ منه[٢٢٠].

أما فرنسيس المرّاش فقد تميز بين النهضويين بكونه أدان الرق، إدانة مطلقة في

---

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢١٨) لم يشر ألبرت حوراني في كتابه إلى مسألة الرق، واكتفى بذكر موقف المرّاش من تحرير العبيد في أمريكا بكلمات قليلة. انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٦ و٢٩٦. وكذلك فعل ز.ل. ليفين. انظر: ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ١٤٥.

(٢١٩) امتدت هذه الحرب من عام ١٨٦١ إلى عام ١٨٦٥، مُخضبة أرض الولايات المتحدة بالدم، ومُتسببة بموت ٦١٨ ألف نسمة، وبالدمار الكامل للجنوب. انظر: *L'Encyclopédie Grolier* ([s. l.]: Imprimée aux Etats Unis, 1991), vol. 13, pp. 135-137.

(٢٢٠) حسين باشا، في: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ٢٢٤، و**محمد عبده**، تحقيق وتقديم علي شلش، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٩.

مرحلة مبكرة من تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي العربي الحديث، فحين طرح هذه المسألة في العمق[٢٢١]، كانت الحرب الأهلية الأمريكية لا تزال مستعرة[٢٢٢]، ولم يكن قد مضى على إلغاء الرق نهائياً في المستعمرات الفرنسية أكثر من سبع عشرة سنة[٢٢٣]. كما جاءت إدانة المرّاش للرق قبل اثنتي عشرة سنة من إلغائه في مصر، وقبل تسعين سنة من إلغائه رسمياً في السعودية[٢٢٤].

تصدّى المرّاش لمسألة الرق من منظار فلسفي، أساسه الإيمان المطلق بحرية الإنسان الأدبية وحقوقه الطبيعية. انطلق من الطبيعة البشرية ذاتها، التي رأى أنها «قد خلقت في كمال الحرية الأدبية وأن خالقها ذاته عزّ وجل قد منحها هذه السيماء الجليلة»[٢٢٥]. إن العبودية منافية للطبع والغريزة، فـ «الإنسان الطبيعي» «يجم غضباً ويؤخذ بخواطر الشفقة والحنية، إذ «يشاهد إنساناً نظيره مغلولاً بقيود التعبد والأسر»[٢٢٦] و«القلب المستقيم» «يلعن عادة اتخاذ العبيد بين الناس»[٢٢٧]. وإذا دخل كل من الناس إلى «مخدع ضميره» يرى ذاته «نافراً كل النفار عن ارتباطه بعبودية غيره، ومتوجعاً كل التوجع لمن دفعته الأقدار في فخاخ هذه العبودية الأدبية»[٢٢٨].

ولا يمتاز الإنسان وحده بهذا الطبع، بل أن أكثر الحيوانات تنفر طبعاً من الأسر ولا تحتمل مضض الرق، فمتى «عارض حركة أميالها مانع ما ظهرت عليها حالاً دلايل الانزعاج وأشاير المدافعة، فلا يبرح الأسد الواقع في القنيص يزأر ويضج حنيناً إلى الغاب والعرين. ولا يزال النمر الموثوق بالسلاسل يصرخ ويعج رغبة في الوثوب إلى أعالي الجبال. ولا يفتر الكلب يهر وينبح طالما يكون مسجوناً. ولا ينفك الطاير المأسور في القفص يخفق ويصيح شوقاً للطيران إلى رؤوس الشجر»[٢٢٩].

عـلى هـذا الأسـاس رأى المرّاش أن الـرق «زلـة قـبـيـحـة لـدى الخـالـق

---

(٢٢١) خصص المرّاش ١٩ صفحة من صفحات **غابة الحق** الـ ١٦٨ للعبودية، ما يدل على الأهمية الأساسية التي أولاها لهذه المسألة في سياق تفكيره الليبرالي.

(٢٢٢) صدرت الطبعة الأولى من **غابة الحق** عام ١٨٦٥ وهو العام الذي انتهت فيه الحرب الأهلية الأمريكية. ونفهم من قول المراش: «ها رايحة بارود أميركا منتشرة إلى الآن في آفاق المسكونة»، إنه كتب **غابة الحق** قبل نهاية الحرب. انظر: المرّاش، **غابة الحق**، ص ١٢٨.

(٢٢٣) *L'Encyclopédie Grolier*, vol. 3, p. 300.

(٢٢٤) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٢١.

(٢٢٥) المراش، **غابة الحق**، ص ١٢٣.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

والمخلوقات»[٢٣٠] وأن الإنسان «يسلك بشأنها رغماً عن كراهية نفس غريزته لهذا السلوك»[٢٣١]. ويصف الرق بالخشونة والبربرية إذ يقول: «كم يكون خشناً وبربرياً من يهجم إلى باعة الأسرى ليتعاطى بيع أو مشترى أشباهه في الطبيعة وعدلايه في الحد والرسم»[٢٣٢].

وبما أن الرق يتعارض مع الطبيعة الإنسانية، كان لا بد من إلغائه انطلاقاً من المساواة الطبيعية بين الناس، وحرصاً على عدم مجاوزة حدود الطبيعة وشرائعها، إذ لا امتيازات طبيعية بين البشر، ولا مسوغ للاستعباد. يقول المرّاش بلسان الفيلسوف الذي وقف مخاطباً «ملك العبودية»: «هات أعرب لنا أيها السيد عن الامتياز الطبيعي الحاصل بينك وبين عبدك البايس وقل لنا ما هو الفرق بينكما من حيث الإشعار والإحساس. أخبرنا. هل تظن أن جلده الأسود لا يشعر بالفواعل المؤلمة عليه كنفس جلدك الأبيض؟ وهل تزعم أن شفاهه الغلاظ لا ترتاح إلى مناولة الأطعمة اللذيذة كعين شفاهك الرقاق؟ وهل تخال أن أعينه المستديرة لا تشتاق إلى التمتع بطيب الكرى كذات أعينك المستطيلة؟ وهل تفترض أن أنفه الأفطس لا يحس بالمشمومات الزكية نظير أنفك الأقنى؟ وبالإجمال نقول هل تتوهم أن وجوده في بيتك تحت سلطان دراهمك التي بها اشتريته يجعله غريباً عن جنسك ومميزاً عن نوعك وبعيداً عن حواسك. حاشا وكلا. إن جميع أعضاء هذا الأسير وطبيعته هي نظير أعضايك وطبيعتك ولا يوجد بينكما أدنى اختلاف سوى بجلده الأسود»[٢٣٣].

لا يجوز إذاً، «مشترى الإنسان وعذابه وقهره»[٢٣٤]، ولا يحق لأحد «استعباد الجنس البشري[٢٣٥] وإنزال «الإنسان منزلة البهيمة بالبيع والشراء والعلف»[٢٣٦].

ويتصدى المرّاش لأولئك الذين يدافعون عن الرق باسم الدين، زاعمين أن الله «قد خلق مولى وخلق عبداً»[٢٣٧]، وأن الكتاب نفسه «قد أمر بطاعة العبد لمولاه»[٢٣٨]، فيقول: «لا يجوز التعبد سوى لله الذي هو قال للرب إلهك تسجد وله

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.
(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

وحده تعبد. وما ورد من ذكر عبد وأمة في الكتاب يأخذ مفهوم الخادم أو السرية أخذاً يتضمن الانتماء البسيط من الفقير الباذل تعبه بحريته، إلى الغني الدافع فضته بإرادته منتخباً هذا وراذلاً ذاك»[٢٣٩].

ويروي المرّاش في **غابة الحق** قصة اختطاف زنجيين وقتل والدتهما في برية السودان بأسلوب وجداني مؤثر يهدف من خلاله إلى تأكيد إدانته للرق، وفظاعة المعاناة الإنسانية الناجمة عنه. فكل ما رافق عملية الاختطاف وما جرى للزنجيين بعد ذلك، يُظهر بطلان الحجج والمبررات التي يستند إليها الرق، ومدى الجور والظلم والقهر الذي يتسبب به للإنسان والكرامة الإنسانية.

إن الموقف النهائي والحاسم للمرّاش بصدد الرق هو «الاجتهاد بعتق العبيد وهدم مباني العبودية»[٢٤٠]. وقد تكررت عبارة «أطلق هذا العبد» في أقل من صفحتين من **غابة الحق**[٢٤١] مرات عديدة، ما يدل على الإصرار على إلغاء الرق، انطلاقاً من وجوب «الحرية الأدبية» للإنسان. وهذا ما نفهمه من قوله: «أطلق هذا العبد الغريب. فلا يصوغ لك استعباد الجنس البشري»[٢٤٢] ومن قوله أيضاً: «أطلقه أطلقه فلا عاد يمكنك استيسار الإنسان»[٢٤٣].

على هذا الأساس أيد المرّاش الشمال ضد الجنوب في الحرب الأهلية الأمريكية لتحرير العبيد. يقول في **غابة الحق**: «أطلق هذا العبد. فقد أجمعت على إطلاقه كل ممالك العالم وها رايحة بارود أميركا منتشرة إلى الآن في آفاق المسكونة، مما أثاروا من الحروب ضد مستعبدي البشر»[٢٤٤]. وفي **الكنوز الغنيّة في الرموز الميمونيّة** يبدي إعجابه بانتصار الشمال على الجنوب، وإنهاء الرق في أمريكا باعتباره من علائم التقدم العظيم للإنسانية في القرن التاسع عشر، إذ يقول:

كذا الأميريك من أهل الشمال سطوا　　على الجنوب لحسم الرق والأسر
جيل به الأرض بعد العتق قد لبست　　جمال وجه جديد زاهر نضر[٢٤٥]

وهذا ما عبّر عنه المرّاش أيضاً في نهاية محاكمته لِـ «ملك العبودية» في **غابة الحق**

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.
(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٢٤٥) فرنسيس المرّاش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧٠)، ص ١٧.

حيث اعتبر أنه لا قيام لمملكة العبودية «إزاء تقدم هذا العصر الجديد»[٢٤٦].

باختصار، إن موقف المرّاش من العبودية يشكل جزءاً أساسياً من فكره الليبرالي الذي يؤكد على حرية الإنسان الأدبية، باعتبارها حقاً طبيعياً لا يجوز اغتصابه أو التنازل عنه، وهو في هذا الموقف يختلف اختلافاً نوعياً عن الأكثرية الساحقة من مفكري النهضة العربية الحديثة، الذين تطرّقوا إلى موضوع الرق من زاوية اجتماعية لجهة فوائده أو أضراره الاقتصادية والأخلاقية، أو من حيث توافقه أو عدم توافقه مع الشريعة الإسلامية.

في هذا الإطار دعا أحمد فارس الشدياق إلى «إبطال العبودية من الديار الإسلامية وفي اتخاذ طريقة تغني عنها»[٢٤٧] لأسباب اجتماعية واقتصادية وأخلاقية؛ فالجواري «لا يحسن الخدمة اللازمة لأصحاب العيال فإنهن لا يعرفن الخياطة ولا غسل الثياب ولا تنظيف الديار ولا تنضيد فرشها. حتى الطبخ لا يدرين منه شيئاً معجباً لذي الذوق السليم»[٢٤٨]، وهنا أيضاً «شكسات الأخلاق لا يقبلن التأديب والتربية»[٢٤٩] و«لا تكاد ترى واحدة منهن سليمة في العقل والبدن»[٢٥٠] فهن «جميعاً يعتقدن بوجود روح من الأرواح التي تتولى أفعال بني آدم»[٢٥١]، ومنهن «من تنطق بالمغيبات، ومنهن من تلطم صدرها وتبخع نفسها كما تفعل العجم في يوم عاشوراء»[٢٥٢].

ولهذا رأى الشدياق أن «استخدام النساء بالأجرة أولى من شراء الرقيق. فإن المرأة متى كانت مستأجرة، حرصت على أجرتها فقامت بواجب خدمتها أتم قيام وصانت أمتعة البيت عن الكسر والابتذال. بخلاف الجواري فإنهن عفك لا يحسن شيئا من الخدمة ولا يأتين عملاً إلا تكلفاً»[٢٥٣].

ورأى محمد عبده أنه ليس في الدين الإسلامي ما يتعارض مع القضاء على الرق، «بل إن المسلمين طبقاً للسنة المحمدية محرم عليهم أن يتملكوا العبيد إلا إذا وقعوا أسرى حرب مع الكفار. وهؤلاء في الحقيقة إما أن يكونوا أسرى أو سجناء

---

(٢٤٦) المراش، **غابة الحق**، ص ١٤١.

(٢٤٧) فواز طرابلسي وعزيز العظمة، **أحمد فارس الشدياق**، سلسلة الأعمال المجهولة (بيروت: دار رياض الريس، ١٩٩٥)، ص ٢٤٧.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

حرب مشروعة، أو يمتّون للكفار الذين يعادون أمراء المسلمين ولا تحميهم عهود ولا مواثيق»[٢٥٤].

أما رشيد رضا فقد كان موقفه من الرق أكثر اتساقاً مع التراث، إذ رأى أن الإسلام «لم يبطل الرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح، ثم ندد باختطاف السودانيين وشراء الشركسيات من أهليهن، دونما التطرق إلى مبدأ الرق على الإطلاق»[٢٥٥].

سادساً: المرأة في فكر فرنسيس المرّاش

شغلت مسألة المرأة حيزاً مهماً من اهتمامات مفكري النهضة العربية، إذ لم يكن من الممكن تجاوز واقع التخلف القروسطي، وطرح مشروع نهضوي جديد، مع بقاء المرأة العربية على ما هي عليه من الجهل والاحتقار والدونية. فقد وصف ز.ل. ليفين حالة المرأة العربية في عصر النهضة، بقوله: «كانت حياة المرأة كلها مقتصرة تماماً على «الوسط المنزلي». أما «الحجاب» فكان يفصل المرأة عن العالم، والعالم عن المرأة. وكان عقلها غارقاً في أسر الجهل والخرافات. وكانت اهتماماتها الروحية تافهة حتى بالقياس إلى حياة الرجل الروحية الهزيلة»[٢٥٦]. أما فكرة دونية المرأة فكانت «واسعة الانتشار في جميع الأوساط على اختلاف الطوائف والاتجاهات الفكرية، بل كانت مقرونة في بعض الأحايين بنظرة بالغة العنف في عدائها للمرأة»[٢٥٧].

تجلت النظرة الدونية إلى المرأة في فرض الحجاب عليها، «فقد كانت الفتيات يتحجبن منذ سن مبكرة بضغط اجتماعي شديد»[٢٥٨] كما إنه لم يكن مسموحاً للمرأة بالرغم من إقرار أكثر مفكري النهضة بضرورة تعليمها، تجاوز «قدر محدود في التربية المناسبة لقصورها ولكونها «المربية»[٢٥٩]، حتى أن «دراسة الكتب المقدسة كانت وقفاً على الرجال»[٢٦٠]. وعارض بعض مشائخ بيروت تعليم البنات العزف على البيانو، وانتقدوا السياسة التربوية التركية، وتعيين امرأة مديرة لمعهد المعلمات في بيروت[٢٦١].

---

(٢٥٤) **محمد عبده**، ص ٥٩.
(٢٥٥) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٢١.
(٢٥٦) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٢٦١.
(٢٥٧) العظمة، المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٢٦٠) ليفين، المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٢٦١) العظمة، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

في هذا الإطار التاريخي طرح المعلم بطرس البستاني نظرة جديدة إلى المرأة تتناقض مع النظرة الاجتماعية السائدة في عصره، في خطاب ألقاه في «الجمعية السورية» سنة ١٨٤٩، قال فيه إنه أول من حامى عن حقوق الجنس اللطيف من أبناء الشرق، وبيّن أهمية وفوائد تعليمه[٢٦٢]، وإن أقلام أسلافه من أهالي البلاد لم تجر في هذا البحث[٢٦٣].

نادى البستاني في خطابه بوجوب تعليم المرأة، لأن الله أسبغ عليها قوى عقلية وأدبية لم تعط لها عبثاً، و«يجب أن يكون لها حق التصرف بها وتهذيبها وتوسيعها بحسب الاقتضاء»[٢٦٤]؛ فالمرأة لها الحق في التعلم والتمدن مثل الرجل «إذ من المعلوم الذي لا يشوبه ريب أنه لا يمكن وجود العلم في عامة الرجال من دون وجوده في النساء، كما إنه لا يوجد نساء عالمات في عالم من الرجال جاهل. وذلك لوجود العلاقة الرابطة بين الطرفين وتأثر أحدهما بالآخر»[٢٦٥].

أما ما يجب أن تتعلمه المرأة في نظر البستاني، فهو كل ما لا بد منه ليجعلها «عضوا يليق بجماعة متمدنة»[٢٦٦] ومن ذلك: **أولاً**، تعلم الديانة وهو من أكبر حقوقها وأعظم واجباتها. و**ثانياً**، اللغة بحيث تكون قادرة على تأدية المراد بكلام صحيح. و**ثالثاً**، القراءة. و**رابعاً**، الكتابة وما يتوهمه البعض من مضراتها باطل لا أساس له. و**خامساً**، علم تربية الأولاد، وهو علم نفيس لا بد منه لكل أم. و**سادساً**، الاعتناء بالبيت من خدمة ونظافة وخياطة وطبخ واهتمام بالمرض. و**سابعاً**، الجغرافيا وهذا العلم من شأنه توسيع عقل المرأة. و**ثامناً**، التاريخ لما له من فائدة لها ولأولادها. و**تاسعاً**، الحساب الذي يمكنها من القيام بواجباتها الحسابية. ويجب ألا يقتصر تعليم المرأة على هذه العلوم فقط، بل «يجب أن تتعلم ما يجعلها حكيمة . . ويقتادها إلى معرفة الحق ومحبة الحقايق ويقوّم أفكارها ويهذّب عقلها ويعلمها الافتكار والمقايسة والتأليف والترتيب والتركيب»[٢٦٧].

أما فوائد تعليم المرأة، فمنها ما يرجع إلى المرأة المتعلمة نفسها، إذ «يوسع قواها العقلية ويهذبها . . . ويقوّم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتب سلوكها وتصرفها . . فلا

(٢٦٢) بطرس البستاني، «تعليم النساء،» **الجنان**، مج ١٣ (١٨٨٢)، ص ٢١٤.
(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

تعود وتحسب مجرد آلة منفعلة لا صوت لها ولا رأي . . بل تصير أهلاً لأن تكون من العالم عضواً مهماً للجماعة»[٢٦٨].

ومن فوائد تعليم المرأة ما يعود إلى زوجها فتكمل نقائص طبيعته، وتكون له «زوجة فهيمة وصديقة شفوقة ومشيرة حكيمة وقرينة أمينة . . ومساعدة له في أعماله ومخففة لآلامه ومربية خبيرة لأولاده وحافظة لترتيب بيته وتدبيره»[٢٦٩]، ومنها ما يعود إلى أولادها فـ «يرتضعون المعرفة والآداب مع الحليب، ويستقون من مياه التمدن الصافية مياه الخصال والعلوم والأخلاق»[٢٧٠].

لكن علم المرأة في رأي البستاني «لا يجب أن يوقعها في ورطة العجب والكبرياء أو يحملها على رفع رأسها على رجلها ولو كانت أعلم منه . . ومنزلة المرأة من الرجل معلومة لا يجوز لها تخطيها ومجاوزتها»[٢٧١].

أما الأضرار الناشئة من جهل المرأة فمن جملتها فساد ذوقها، وفساد عقيدتها، وفساد آدابها وآرائها في الدين والدنيا[٢٧٢]. ولهذا رأى البستاني أن تعليم النساء هو الدرجة الأولى من السلّم للإصلاح وهو «الباب الذي يجب أن يفتح أولاً وبدءاً مبتدئين في ذلك من صغرهن»[٢٧٣].

بالرغم من هذه الدعوة التي أطلقها بطرس البستاني عام ١٨٤٩ من أجل تعليم النساء وتثقيفهن، لم تنشأ أول مدرسة لتعليم البنات في مصر حتى عام ١٨٧٣[٢٧٤]. أما في الديار الشامية التي «كانت تهمل تعليم المرأة إهمالاً يكاد يكون شاملاً»[٢٧٥]، فقد تأسّست أول مدرسة لتعليم البنات في بيروت عام ١٨٣٤ على يد إيلي سميث وزوجته[٢٧٦]. ولكن هذه المدرسة لم تضم سنة افتتاحها سوى ثماني بنات جميعهن من مدينة بيروت[٢٧٧]، وبقي تعليم البنات في بلاد الشام حتى سبعينيات القرن التاسع

---

(٢٦٨) المصدر نفسه.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢٧٣) المصدر نفسه.

(٢٧٤) محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٨٥.

(٢٧٥) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، قدم له نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٦])، ص ١٠٣.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٧٧) خوري، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩ ـ ١٨٨٣**، ص ٢٨.

عشر، في نطاق محدود جداً، إذ كانت تربية البنات في هذا القرن بمثابة عمل الخير تجاه البنات الفقيرات واليتيمات اللواتي أُعددن للخدمة في البيوت، أو ليكنّ عاملات أو زوجات، بينما كانت الفئات العليا تدرس على معلمات أوروبيات أو مشائخ[٢٧٨]. وكانت هناك نقاشات حادة حول ما يجب أن تتعلمه المرأة، فأنكر بعض مفكري النهضة العربية حق المرأة في تعلم بعض العلوم كالطب أو المحاماة أو الفلك أو الشعر[٢٧٩]، ورأوا أن تعليمها يجب أن يقتصر على الشؤون المنزلية، ونظر بعض هؤلاء نظرة ملؤها الريبة والحذر إلى تحرير المرأة.

في هذا الإطار التاريخي يجب أن ننظر إلى موقف المرّاش من المرأة، فهو وإن لم ينادِ بالمساواة التامة بينها وبين الرجل في الحقوق السياسية والاجتماعية، الأمر الذي لم يكن من الممكن طرحه في الفترة الزمنية التي نحن في صددها، إلا أنه في المقابل بوّأها مكانة عظيمة في المجتمع الإنساني، ودعا إلى معاملتها بما يتلاءم مع جوهرها اللطيف ودورها في الهيئة الاجتماعية؛ فالمرأة في نظر المرّاش هي: «خير الأصحاب. وأطيب الأحباب. ولا تطيب الحيوة إلا بها. ولا يصحب سرور إلا باصطحابها. وهي الشريكة في تقويم الحيوة الطبيعية. والرفيقة في تثبيت الحيوة الأدبية»[٢٨٠]، وهي: «جوهر بديع البنية واللطافة. يشف عن كل دقة وظرافة»[٢٨١]، وهي: «قسم كبير من النوع الإنساني، وجزء جوهري في مجموع هيئته. وأرأس عضو في جسم الذرية»[٢٨٢]. أما الجنس النسائي فهو: «جوهر لطيف للغاية وأهل لكل كرامة ومستحق كل الالتفات إليه. والطبيعة نفسها تدعو إلى إكرامه ومداراته، إذ إنه الجزء الأهم في الإنسانية والمساعد العظيم لقيام الجنس البشري والينبوع الأول لتغذية الحيوة ومواساتها في زمن قصورها»[٢٨٣].

على هذا الأساس أدان المرّاش كل مظاهر العنف والاحتقار للمرأة، فلا يجوز ضربها أو إهانتها. يقول في **غابة الحق**: «هيهات أن يحسبوا متمدنين كل أولئك الذين يشترعون إذلال النساء وتحقيرهن وإهانتهن وربما ضربهن أيضاً بناء على أن هذا الجنس ساقط ولا يستحق أدنى اعتبار»[٢٨٤]. ويقول في **مشهد الأحوال**:

---

(٢٧٨) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٠٨.
(٢٧٩) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٢٦٣.
(٢٨٠) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١١٢.
(٢٨١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٨٢) فرنسيس المرّاش، «المرأة بين الخشونة والتمدن،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ٥٨٦.
(٢٨٣) المراش، **غابة الحق**، ص ٩٥.
(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

أيهـــا الجـــاني عـــلى مـــراتـــه أنـت والـلـه مـن الـذوق شـجـيـب
بـئـس مـن يـفـتـك بـالأنـثـى فـمـا هـي إلا مـثـل شـاة وهـو ذيـب[٢٨٥]

إن ضرب المرأة وشتمها واحتقارها، هو من «آثار خشونة الرجل الذي كان يستخدم قوته الطبيعية سلاحاً ليستظهر به على قواها الأدبية»[٢٨٦]، وهو الذي يجعلها تميل إلى «خلع العذار. وهتك الستار كلما سنحت لها الفرصة»[٢٨٧]، وهو سبب لإهمالها «تربية أولادها أو تدبير بيتها»[٢٨٨]، ولتخيلها بأنها أسيرة للرجل مستعبدة له وليست شريكته في حياته و«مضاربة له في كل الحقوق الطبيعية والأدبية»[٢٨٩]، وهكذا فيكون «مثلها مثل أمة لا يفارقها هجس النشوز»[٢٩٠].

ويدين المرّاش الزواج القسري الذي كان شائعاً لدى كثيرين من أبناء عصره. وفي رواية **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**، يقول سليم مخاطباً يوسف الذي سينتزع منه حبيبته زينب: «قد أغريت أبويها فأغرياها عليك واضطراها أن تميل عني قسراً وغصباً كما يفعل كثيرون في هذه الأمصار مع بناتهم غير العالمات بما لهن من حقوق الطبيعة وحرية الاختيار فيقتلوهن جوراً وظلماً»[٢٩١]. وتكتب زينب إلى سليم فتخبره أن الخواجا يوسف طلبها من والدها خطيبة له فـ «أجابا طلبه للحين بدون سؤال عن إرادتي»[٢٩٢]. وتعبّر له عن ألمها وعذابها ومعاناتها، فتقول: «ها سأصير ذبيحة ومحرقة رغماً عني وكرهاً. وغداً سيتم احتفال الخطبة ونزاع موتي فماذا أصنع وكيف أتدبر. وبم أتعلل وليس لي نصير ولا مجير سوى التنهد والحسرات وفيض الدموع»[٢٩٣]؟

إذا كان المرّاش قد توسل العبارات المؤثرة في وصفه لحال زينب، بقصد تأكيد موقفه الشاجب للزواج القسري، فإنه يعلن هذا الموقف صراحة على لسان والد زينب الذي رفض تزويج ابنته بمن لا تحب، وأجاب زوجته التي أبدت تعجبها واستغرابها لرد العريس مع صحبه خائباً قبيل الإكليل: «ليس ذلك بأعجب وأغرب

(٢٨٥) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٢.
(٢٨٦) المراش، «المرأة بين الخشونة والتمدن،» ص ٥٨٧.
(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٧.
(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٥٨٧.
(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٧.
(٢٩٠) المصدر نفسه.
(٢٩١) المراش، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**، ص ٧٧.
(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

من تزويج ابنة بزوج لا تحبّه ومنعها عمن تحبه ويليق بها»[٢٩٤].

ويرفض المرّاش تحجيب النساء، فقد عبّر عن إعجابه بالباريسيات السافرات مبدياً اشمئزازه من الأزر الذي يشوّه الخلق، إذ يقول:

ووجوه يسفرن عن كل حسن فبروحي تلك الوجوه السوافر
لا نطاق يشين قدا ولا ق د غريق في الأزر أو في المآزر[٢٩٥]

ويروي المرّاش جدلاً شديداً جرى بينه وبين فرنسي استغرب مظهره ولباسه، وخاطبه بازدراء واحتقار هاجياً تحجيب المرأة الشرقية:

قال وهل نحن الذي بالأزر شوهنا الخلق
رح يا فتى من فئة نساؤها مثل الحقق[٢٩٦]

ويجعل المرّاش تعليم النساء مقوّماً أساسياً من مقومات التمدن، إذ يقول: «ولا يعتد بهؤلاء المتظاهرين بالتمدن إذا كانت رؤوس نسايهم تتشعشع بأنوار الأحجار الكريمة ذات الثمن الوافر والعديمة الثمرة ولم يكن في تلك الرؤوس أدنى شعاع للعقل والآداب. بل يعتد بهم إذا رفعوا جميع تلك الظواهر الخيالية وأثبتوها للنفقة على تعليم نسايهم وتهذيبهن»[٢٩٧].

وفي **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** يتهكم المرّاش في قالب شعري على جهل المرأة في بلاده؛ فبطلة قصيدته تبدي سأمها وتضجّرها عندما يجري الحديث على الاختراعات الحديثة والإنجازات العلمية والتحولات السياسية والاجتماعية الكبرى في القرن التاسع عشر، فالانتصارات التي حققها العقل، وتقدم سبل الاتصالات الإنسانية، واستخدام الطاقة البخارية في النقل، واستطلاع الضوء من الفحم الحجري، وإنشاء مقياس الضغط الجوي، واستخدام النور في التصوير، وإنشاء قناة السويس وانتصار أهل الشمال في أمريكا لحسم الرق، وانتصار الحق والعدل وتراجع الظلم في العالم، كلها مسائل غير ذات معنى، ومثيرة للضجر والتأفف لدى بطلة القصيدة:

وريثما كاد يستوفي الكلام بدا وجه الجليسة يكسى حلة الضجر
قلنا لها ما لأخت البدر في سأم قالت لطول حديث غير مختصر

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٩٥) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٢٦.
(٢٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٢٩٧) المراش، **غابة الحق**، ص ٩٢.

ما فيه معنى ولا نفع ولا طرب سوى إضاعة رشف الكأس بالفشر[٢٩٨]

وإذ يتظاهر «ميمون» بطل القصيدة، بالموافقة على رأيها، يسألها الحديث عن القضايا التي تعتبرها الأهم، فتأخذ في سرد تفاهات تعبّر عن جهل وغباء مطبقين:

قالت صدفت صباحاً بنت جارتنا في الباب لابسة ثوباً من الحبر
فليت لي مثله ذا الزي جاء على ذوقي ففيه يلوح الوجه كالقمر[٢٩٩]

ولا تتورع عن وصف جارتها بالقبح لأنها تعلمت فنوناً، تراها وقفاً على الرجال، كالعزف ودراسة الصرف والنحو والشعر ولغة الإفرنج، فتقول:

فيها عيوب قباح فهي تعزف ما بين الشباب على المزمار والوتر
كذاك تدري فنوناً كالرجال فمن نحو وصرف وحفظ الشعر والسمر
تعلمت لغة الإفرنج قاصدة بذاك تنطق ما تهوى بلا حذر
كلامها غير مفهوم فما نطقت إلا كما قرأت في كتبها الكثر[٣٠٠]

هذه الرواية الشعرية إنما ساقها المرّاش بقصد إدانة حالة الجهل لدى نساء بلاده، فحديث بطلة قصيدته يعكس النظرة السائدة إلى المرأة المتعلمة في عصره، كما يجعلنا نتبين موقفه المؤيد لتعليم النساء.

يتأكد هذا الموقف من خلال قصيدة أخرى في **مشهد الأحوال** وصف فيها المرّاش صديقته الباريسية المثقفة، وقارنها بأبناء بلاده متحسراً لحال الجهل التي تهيمن عليهم، يقول:

فهي تدري التصوير والرسم والأل حان والفن مثل كل الأكابر
ليت شعري متى أرى في بلادي كوكب العلم والمعارف سائر
فرجال لا يعلمون سوى صوف وقطن وسمسم وحرايز
ونساء يبحثن لكن على ثو ب وقرط وخاتم وأساور
وإذا الجهل عمّ ما بين قوم أصبح العلم عندهم كمساخر[٣٠١]

(٢٩٨) المراش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**، ص ١٧.
(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٣٠٠) المصدر نفسه.
(٣٠١) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٢٧.

ويتخذ المرّاش موقفا أكثر تقدماً في **الجنان** حيث دعا إلى إعطاء المرأة شيئاً من حرية الفكر، واعتبر أن حرمانها من تعلم القراءة والكتابة وبعض الفنون، ومنعها من الكلام، هو من «عادات الخشونة القديمة». يقول: «أما ترى كيف أن عادات الخشونة القديمة كانت تفسد أخلاق النساء وتنزع عنهن كل المحاسن التي من شأن طبيعتهن أن تأتي بها. فإنه كان من المعيب على النساء أن يتعلمن القراءة والكتابة فضلاً عن غير فنون. وكان وضع غلق السكوت على أفواههن أمراً لا بد منه، فما كان يسمع صوتهن سوى رجالهن الخشنين وجدران البيوت. وما كان لهن شيء من حرية الفكر أو الحركة. حتى أن فكر كل امرأة كان مقيداً بفكر رجلها»[٣٠٢].

ويرى المرّاش أن جهل الرجل «لا يضر بمقتضيات الذرية كما يضر بها جهل المرأة»[٣٠٣]، لأن جهل المرأة «يتكاثف كلما أقلعت عن الشباب فلا يبرح صوابها مطوياً بحيث لا ينشره شيء من الداخل ولا من الخارج»[٣٠٤].

مع هذا كله، يبقى من الخطأ التصوّر أن المرّاش كان ينادي بمساواة المرأة بالرجل في حقوق التعلم والتمدن؛ فوظيفة المرأة في نظره هي: «إعانة الرجل في أعماله»[٣٠٥]. أما التربية التي يجب أن تتلقاها فهي تلك التي تصلح لتلك الوظيفة، ويجب أن تشتق من ثلاثة مصادر هي: «تحسين الأخلاق وتهذيب العقل وتعليم الصنائع الملائمة»[٣٠٦].

يقوم **الأول** بترقية «الصفات المخلوقة في الأنثى طبعاً وهي الحياء والخجل والعفاف والدعة واللين والرحمة والرفق والأنس والقناعة والحرص وعزة النفس»[٣٠٧]. ويقوم **الثاني** بتعليم المرأة «ما يهم الرجل نظراً إلى بواعث عمله»[٣٠٨]. أما **الثالث** فيقوم بتدريب أناملها «على أعمال الإبرة من كل صنف»[٣٠٩]، فإذا نشأت المرأة على هكذا تربية تفوز بإكرام الرجل وتربح «اهتمامه بها وشفقته على ضعفها»[٣١٠].

---

(٣٠٢) المراش، «المرأة بين الخشونة والتمدن،» ص ٥٨٧.
(٣٠٣) فرنسيس المرّاش، «في تربية النساء،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ٧٦٩.
(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٦٩.
(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٦٩.
(٣٠٦) المصدر نفسه.
(٣٠٧) المصدر نفسه.
(٣٠٨) المصدر نفسه.
(٣٠٩) المصدر نفسه.
(٣١٠) المصدر نفسه.

وباختصار، ما يريد المرّاش للمرأة أن تتعلمه هو «القراءة والكتابة وشيئاً من الحساب وعلم البلاد وقواعد لغتها»[٣١١]؛ فأبسط العلوم في نظره تكفي لـ «نشر عقلها وتوسيع دائرة أفكارها»[٣١٢]. أما توغل النساء في عباب العلوم فـ «ينتهي بهن إلى عكس المطلوب لأن الشيء إذا تجاوز حده. جانس ضده»[٣١٣] فلا ينبغي إذاً ترك المرأة «مغلولة في قيود الخشونة القديمة ولا ينبغي إطلاقها إلى حرية هذا التمدن الحديث»[٣١٤]؛ ذلك أن طبيعة المرأة ضعيفة وعقلها كثير الصفاء وقابل لأن تنطبع فيه كل صورة. ولما كانت صور الطالحات في هذا العالم أكثر من صور الصالحات «كان فعل الطلاح على عقل المرأة أشد وأعلق من فعل الصلاح وذلك لشدة لطافته»[٣١٥]؛ فخير للمرأة إذاً «ألا تتوغل في عباب التمدن الحديث الذي كثرة شره تعادل كثرة خيره»[٣١٦].

يورد المرّاش مساوئ التمدن الحديث على المرأة، فيقول: «أما ترى كيف كادت أبكار من تمدن هذا العصر الحديث أن يشاكلن بأفعالهن ثيّبات من توحش ذلك العصر القديم. فها هن يجعلن على وجوههن براقع التصنع. إذ يكدرن ماء الحيوة بماء التمويه. ويدنسن نقاء الحسن بقذر التحسين ويصرخن بأصوات عالية في كل مجلس ومحضر. ويهزلن ويغازلن بغير أدب. ويقتحمن ويجمحن ويعارضن بما لا يعنيهن. ولا يخجلن من أن ينشدن هوى النفس رغم الحياء النفيس»[٣١٧].

يخلص المرّاش إلى أن «شدة تمدن المرأة تعادل شدة توحشها لأن الغايتين تتلاقيان»[٣١٨]. أما الطريق الأولى لسلوك النساء فهو «الحد الفاصل بين هاتين الغايتين أي الحالة الوسطى»[٣١٩].

يمكن القول، أخيراً، إن فرنسيس المرّاش كان ليبرالياً في نظرته إلى المرأة، أدان ضربها وشتمها واحتقارها، وأعلى مكانتها في المجتمع الإنساني، فدعا إلى تعليمها ورعايتها وإعطائها حرية التفكير، والحق في اختيار زوجها. لكن هذا كله، يبقى

---

(٣١١) المصدر نفسه.
(٣١٢) المصدر نفسه.
(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٧٦٩ ـ ٧٧٠.
(٣١٤) المراش، «المرأة بين الخشونة والتمدن،» ص ٥٨٧.
(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٧.
(٣١٦) المصدر نفسه.
(٣١٧) المصدر نفسه.
(٣١٨) المصدر نفسه.
(٣١٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٧ ـ ٥٨٨.

ضمن حدود معينة يجب على المرأة ألا تتخطاها، وهذه الحدود تظل في قسم كبير منها، على علاقة قوية بالفكر الاجتماعي السائد في عصره، وهو فكر يعطي الأولوية للرجل. فلقد خلقه الله «أصلاً للإنسانية»[٣٢٠] و«نسل منه ضلعاً وصاغه امرأة له لتقوم بوظيفة إعانته ومساعدته بملازمة متصلة غير منفصلة»[٣٢١].

ويبدو تأثر المرّاش بنظرة عصره إلى المرأة في الصفات السلبية الكثيرة التي ينسبها إليها في نثره وفي شعره. فهي: «بطية الاختراع والتبيان. سريعة السهو والنسيان. ولشدة تأثرها. وغموض تبصرها. كانت حليفة الجبانة. سهلة الأمانة»[٣٢٢]. وهي لا تحفظ عهداً ولا ترعى ذماماً نظراً إلى خفتها وطيشها. أليس هذا ما يعبّر عنه في **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** بقوله: «إن قلب الأنثى ميال نظير قوامها وطائش نظير عقلها وحائر مثل أحداقها ورقيق مثل خصرها، فهو يقبل كل مؤثر ولا يستقرّ على مركز»[٣٢٣]، وبقوله: «ما أحلى ذكرك عهداً للأنثى أما تعلم أن عهدها عليل كجفونها»[٣٢٤].

ومن هنا أيضا قوله في **مرأة الحسناء**:

دنيا فلا ترعى الوفاء لأنها أنثى وفي الأنثى الوفا لم يعهد»[٣٢٥]

وينظر المرّاش إلى المرأة نظرة دونية في **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**، فبطل قصيدته «ميمون» يطلب العفو عن حبيبته لأن الانتقام من الأنثى لا يمكن اعتباره. يقول:

عفواً عن الثأر منها يا رجال فما كان انتقام من الأنثى بمعتبر[٣٢٦]

على الرغم من هذه الأحكام السلبيّة، يبقى المرّاش ليبرالياً في نظرته إلى المرأة؛ فقد خرج في كثير من مقولاته عن الأفكار والمفاهيم السائدة بالنسبة إليها وإلى مكانتها ودورها في المجتمع الإنساني، ولكن لم يكن من الممكن في المرحلة التاريخية التي كتب فيها، التخلّص بالكامل من وطأة هذه الأفكار والمفاهيم وتأثيرها.

---

(٣٢٠) المراش، «في تربية النساء،» ص ٧٦٩.
(٣٢١) المصدر نفسه، ص ٧٦٩.
(٣٢٢) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١١ ـ ١٢.
(٣٢٣) المراش، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**، ص ٦٨.
(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣٢٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٠٨.
(٣٢٦) المراش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**، ص ٢١.

الفصل الخامس

مفهـوم التمـدن عنـد فرنسيـس المـرّاش

أولاً: مفهوم التمدن عند معاصري المرّاش

إشكالية التمدن والعلاقة مع الغرب هي إحدى الإشكاليات المركزية في فكر النهضة العربية؛ إذ إن الهاجس الأكبر لدى النهضويين، كان تخطي حالة الانحطاط المهيمنة على العالم العربي ومواجهة التحديات السياسية والاجتماعية والحضارية التي طرحها الغزو الاستعماري الغربي، بدءاً من حملة نابوليون على مصر عام ١٧٩٨[١]. وإذا كان الانفتاح على الغرب قد بدأ بصورة محدودة منذ القرن السادس عشر حيث تأثر سكان سوريا المسيحيون ببعض نواحي الفكر الأوروبي من خلال العلاقات التي أقامتها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بالطوائف المسيحية الشرقية[٢]، إلا أن الثقافة التي اقتبستها هذه الفئات، فئات الكهنة والتجار والكتّاب، كانت ثقافة لاهوتيّة على الأخص[٣]، ولا يبدو أن آداب أوروبا الرفيعة وأفكارها السياسية استرعت الانتباه قبل انقضاء شطر كبير من القرن التاسع عشر. إضافة إلى ذلك، كان وصول المعرفة والآراء الجديدة إلى المسلمين العرب في سوريا أكثر بطئاً، ولم تشعر العائلات الكبيرة

(١) ركزنا على الغزو الاستعماري لأن الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كان يمكن أن تساعد على نضج التنوير البورجوازي وتطوره في البلدان العربية لم تتكون إلا بحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث جرت تغيرات عميقة في حياة سوريا ومصر، الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الاتصال والإعلام والإنتاج. انظر: ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٤٦.

(٢) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

من المسلمين في المدن السورية بالهزة التي أحدثها الاحتلال الفرنسي لمصر[٤].

من هنا يمكن اعتبار الغزو الاستعماري الفرنسي الحافز الأساسي والرئيسي لدى النخبة المثقفة للبحث في أسباب تخلف العالم العربي وتردي واقعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي، التفتيش عن السبل الممكنة لمواجهة التحدي الذي يمثله هذا الغزو.

في هذا الإطار بالذات، كان توجه الأوائل من رواد النهضة العربية الحديثة، وبخاصة أولئك الذين قُيّض لهم الاحتكاك المباشر بالمدنية الغربية والاطّلاع على إنجازاتها العمرانية والعلمية والاجتماعية والسياسية، إن من خلال الهجرة إلى بعض العواصم الغربية، كالطهطاوي والشدياق والمرّاش، أو من خلال معرفة اللغات الغربية والتشبع بثقافة الغرب، كبطرس البستاني، إلى مراقبة معالم التمدن الغربي وتحديد ما يمكن الأخذ به من ثقافة الغرب ونظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والإفادة منه في بناء النهضة العربية الحديثة. ومن هذه الزاوية، انتقد رواد النهضة العربية مظاهر التخلف في العالم العربي، ثم انطلقوا من هذا النقد في مرحلة لاحقة، إلى صياغة تصورات للتمدن المنشود.

كان رفاعة الطهطاوي الذي عُيّن إماماً لأول بعثة رئيسة أرسلها محمد علي للدراسة في باريس عام ١٨٢٦، أول هؤلاء الرواد الذين راقبوا حضارة أوروبا عن كثب[٥]. ودرسوا الفكر الفرنسي في العمق[٦]؛ فقد قام الطهطاوي في أثناء إقامته في باريس، بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث وتعرف إلى المؤسسات والعادات السائدة في المجتمع الأعظم ازدهاراً في زمانه[٧]، ونشر بعد عودته إلى مصر كتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**[٨] الذي ضمّنه ملاحظات ومواقف من التمدن الغربي يمكن

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٥) راقب المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي في كتابه **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** بعض مظاهر الحضارة الغربية إبّان الاحتلال الفرنسي لمصر، فأُعجب بتقدم الفرنسيين العلمي وبشغف العلماء الفرنسيين بالمعرفة، ولكنه أبدى استهجانه إزاء تحرر النساء الفرنسيات وسفورهن ومخالطتهن الرجال، وخطر هذه المخالطة على الأخلاق.

(٦) لم يكن الفكر الفرنسي غريباً عن العالم العربي قبل الطهطاوي، فقد اعتمد محمد علي اللغة الفرنسية، بدل الطليانية، لغة المشرق العامة يومذاك، للتدريس في مدارسه. وكان أن حملت هذه اللغة معها أفكار روسو ومونتسكيو وفولتير، فمنذ عام ١٨١٦ دخلت مؤلفاتهم إحدى المدارس. انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ١، ص ٧٨.

أن نستنتج من خلالها تصوراً للتمدن جديداً في الثقافة العربية يجعل الطهطاوي بحق «بشير التنوير العربي»[٩] وعقلاً «من أعمق العقول الشرقية العربية، التي ماسّت الغرب، كما يتجلى في فرنسا، وفهمته فهماً واعياً لفضائله وحسناته من وجوه عدة»[١٠].

لاحظ الطهطاوي تفوّق الإفرنج في الفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلادهم «أمر ثابت شائع، والحق حق أن يتبع. ولعمر الله أنني مدة إقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه»[١١]. واستحسن في طباع الإفرنج اهتمامهم البالغ بـ «النظافة الغريبة بالنسبة إلى بلادنا»[١٢]، وعنايتهم بتنظيم مدنهم بإيصال مياه نهر السين إلى حمامات وسط المدينة، ورش الماء وقت الحر لتطرية الزمن، وإحاطة المدينة بـ «صفوف أشجار مرصوصة على سمت الخطوط المتوازية»[١٣].

وراقب الطهطاوي بدقة أساليب الإفرنج في الأكل والشراب والنوم، «فلا يأكل الإنسان بيده أصلاً ولا بشوكة غيره أو سكينته أو يشرب من قدحه»[١٤]، والعادة عندهم «أنه لا بد أن ينام الإنسان على شيء مرتفع»[١٥].

وأبدى الطهطاوي إعجابه بمزايا الإفرنج الأخلاقية، فهم محبون للعمل[١٦]، والكسب والتجارة[١٧]، بعيدون عن الإسراف، يعرفون التوفير وتدبير المصاريف[١٨]، وهم متفانون في حب أوطانهم حتى «أنهم قد يلقون بأنفسهم في المهالك لمصلحة تعود على أوطانهم»[١٩].

ومن فضائل الإفرنج اختصاصهم بـ «ذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم في العويصات»[٢٠]، وحبهم معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، ومعرفة عامتهم

---

(٩) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٣٣.

(١٠) رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ٨٠.

(١١) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ١١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

القراءة والكتابة[٢١]، وتقدمهم المطرد في العلوم والاكتشافات وتفوقهم على غيرهم في هذا المجال[٢٢]، ما يجعلهم في مرتبة أهل التحضر والتمدن[٢٣].

ومن مظاهر تمدن الغرب التي توقف الطهطاوي أمامها، وجود «الجرنالات» النافعة في التجارة[٢٤]، و«التياتر» وما يؤديه من تأديب أخلاق الإنسان وتهذيبها[٢٥]، ومحال الرقص الذي هو في فرنسا «نوع من العياقة والشلبنة، لا من الفسق»[٢٦].

ومما لاحظه الطهطاوي أيضاً في باريس احترام الاختلاف في الدين والمذهب و«الغالب على أهلها البشاشة في وجوه الغرباء ومراعاة خاطرهم، ولو اختلف الدين»[٢٧]. كما إن التعبد بسائر الأديان مباح، فـ«لا يعارض مسلم في بنائه مسجداً، ولا يهودي في بنائه بيعة»[٢٨].

وتنبّه الطهطاوي إلى مكانة النساء المرموقة عند الإفرنج، فهنّ عندهم «كالصغار المدلعين»[٢٩]، ولسن «كأمتعة البيوت»[٣٠] كما عند الشرقيين. وهن أيضاً مثقفات لهن «تآليف عظيمة ومنهن مترجمات للكتب من لغة إلى أخرى»[٣١]. ولا يصدق عند الإفرنج المثل القائل: جمال المرء عقله، وجمال المرأة لسانها، فإنه يُسأل عندهم عن «عقل المرأة وقريحتها وفهمها وعن معرفتها»[٣٢].

لكن أكثر ما استوقف الطهطاوي وأثار اهتمامه عند الإفرنج هو النظام السياسي القائم على القانون والعدل، فقد «حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»[٣٣]، وجاءت المادة الأولى من القانون الذي يمشون عليه ويتخذونه أساساً لسياستهم، تكريس المساواة بين جميع المواطنين حيث نصت على أن

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦١ و١٦٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

«سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة»[٣٤]، ولهذا «لا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار»[٣٥].

ومن النهضويين الذين راقبوا تمدن الغرب وقارنوا بين عادات أهله وتقاليدهم، وبين العادات والتقاليد المشرقية إنْ على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، أو في السياسة ونظام الحكم، أحمد فارس الشدياق الذي لاحظ في الإنكليز تسامحهم تجاه الغرباء فـ «من يأتِ إلى بلادهم لا يسأل عن جواز ولا إجازة. ولا يهمه إن كان جاره قاضي القضاة أو وزير الوزراء أو شرطياً أو جلوازا»[٣٦]، وما ذلك إلا لأن «كل الناس في الحقوق البشرية عندهم متساوون»[٣٧]. ولاحظ الشدياق كذلك تقدير الإنكليز للعلم والعلماء فهم «يعرفون قدر ذوي العلم. ويعينون على إدراك العلوم والمعارف في البلاد الأجنبية. وعندهم جمعيّات منعقدة لإجراء كل نفع وخير»[٣٨].

ومن الأمور التي توقف الشدياق أمامها في الحضارة الغربية احترام الاختلاف في الرأي والعقيدة؛ ففي سياق عرضه لمأساة أخيه أسعد، يذكر أن الناس في فرنسا مملكة الكاثوليكيين يطبعون كتباً ينددون فيها بعيوب رؤساء كنيستهم وقبائحهم وسفاهتهم وفحشهم وشراهتهم وإلحادهم، «مع أنّا لم نرَ أحداً منهم عُذّب أو نُفي أو استُفز من داره أو أنف من محضره. بل قد طبعت كتبهم المرة بعد المرة. وسعرها في الأسواق كسعر كتب العلم»[٣٩].

واسترعى انتباه الشدياق وضع المرأة المميز في الغرب، فلدى وصوله إلى باريس لاحظ أن «قوام كل شيء وعتاده وملاكه وقطبه في هذه العاصمة متوقف على وجود امرأة»[٤٠]، في حين يترك العرب بناتهم من دون تعليم لأنهم «يزعمون أن علم القراءة مفسدة للنساء»[٤١].

لكن الشدياق لم يقف فقط موقف الإعجاب من التمدن الغربي، بل وقف موقفاً نقدياً من بعض مظاهر الحضارة الغربية، وإنْ كان يرى أن كفة محامد الإفرنج

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٣٦) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ٥٨٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٨٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

«ترجح كفة مذامهم»[٤٢]، فقد سخر من بعض عادات الغربيين في الأكل والشراب، وفي حبهم للإطراء ومعاملتهم للضيف[٤٣]. وأبدى تأثره لبؤس الفلاحين الإنكليز الذين هم «أشقى خلق الله»[٤٤]، وهم «في غاية الجهل زيادة على بؤسهم»[٤٥]، واستغرب بؤس الصنّاع وحرمانهم فـ «دأب الصانع كدأب الفلاح»[٤٦]، مع أن هؤلاء وراء كل ما في أسواق المدن ولا سيما مدينة لندن من صنائع بديعة وتحف عجيبة وآلات طريفة وفرش نفيس. ويبدي الشدياق اشمئزازه من مرأى «الألوف من البنات اللائي يجرين في أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق من الثياب»[٤٧]. ويلاحظ شقاء التجار الإنكليز لتحصيل الثروة، وجهل فلاحيهم القراءة والكتابة، فهم «لا يحسنون النطق بلغتهم . . . ناهيك أن أكثرهم لا يعرف اسم بلادنا ولا جنسنا»[٤٨].

بالإجمال، لقد فضّل الشدياق الحياة في العالم العربي على الحياة في الغرب. فـ «غناء الصنعة عندهم لا يقوم مقام غناء الطبيعة عندنا من طيب الهواء والماء وصفاء الجو وزكاء الأرض»[٤٩]، وكل ما ينبت عندهم «فإنما تغصب الأرض تنبيته غصباً من إفراط التدميل»[٥٠].

ويجد الشدياق أن العيش لا يحلو إلا في العالم العربي حيث العلاقات الودية بين الناس، يقول: «فماذا يفيد القائل قوله إني كنت في بلاد الإفرنج، وهو لم يجد فيها إلا الوحشة والنكد. بل ذكر ذلك له في ما بعد غصة. إلى مصر إلى الشام إلى تونس ذا العام. فهناك تلقى من يزورك أو تزوره. وهناك تلقى البشر من دون تصلف والفضل من دون توقف وتكلف»[٥١].

أما بطرس البستاني فلم يكتفِ بتسجيل ملاحظات واستنتاجات على هامش الحضارة الغربية والتمدن الغربي، بل تعدى ذلك إلى نقد تمدن الغرب وصياغة مفهوم

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٩٠.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٩١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٩٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٩٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٩٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٩٦.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٩٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٩٧.

التمدن المنشود. فقد خصص «الوطنية الحادية عشرة» من **نفير سورية** لموضوع التمدن الذي «يشغل كثيراً أفكار الجمهور في هذا الجيل، وكان روح العصر شديد الميل إلى البحث عنه والاجتهاد في الحصول عليه واجتناء أثمار فوائده»[٥٢].

التمدن كما يعرّفه البستاني «مأخوذ في الأصل من لفظ مدينة وذلك إما باعتبار كونها محل العمران وتمييزاً لها عن البادية، فيراد به عيشة الحضر تمييزاً لها عن عيشة البدو»[٥٣]، أو باعتبار مقابلتها للقرية فيُراد به رفاهية المعيشة ونظام البيوت. لكن معنى التمدن توسع وتطور فصار يدل على «التهذيب الداخلي والخارجي والتزيّن بالمعارف والآداب والفضايل»[٥٤].

ويقارن البستاني بين الحالة الطبيعية التي هي حالة التوعر أو التوحش وحالة التمدن «الطارية على الإنسان من التهذيب في الخلق والأخلاق»[٥٥]. ويفرق بين التمدن الظاهري الكاذب، والتمدن الحقيقي الذي هو «تلك الحالة من الهيئة الاجتماعية التي توافق نمو كل قوى الجنس البشري أفراداً وأجمالاً»[٥٦]؛ فالتمدن الحقيقي لا يحاول رفع شعب إلا برفع أفراده واحداً واحداً من الرجال والنساء، ولا ينظر إلى فرقة واحدة من الجمهور من دون الأخرى، بل ينظر إلى الجميع على حد سواء.

انطلاقاً من هذا المفهوم رأى البستاني أن تمدن أوروبا «غير كامل من أوجه كثيرة، وذلك لأن أكثر أصحاب التقدم فيها يطلبون خيرهم الخصوصي، وبما أنه يخشى من أن الأكثرين من أهالي بلادنا يكتفون بتقليد عادات الإفرنج وملابسهم ومزاياهم فيتمسكون بكل ما أتاهم من الديار الإفرنجية «متوهمين أن ذلك كافٍ لأن ينظمهم في سلك المتمدنين»[٥٧]، يحدد البستاني وسائط التمدن الحقيقي وهي **أولاً**: «الديانة الصحيحة المنزلة من الله»[٥٨] والخالصة من الشوائب التي من شأنها أن تلحق بكل ما تداولته أيدي الناس من الأمور؛ **وثانياً**: الحكم السياسي الذي «يهمه صالح رعاياه ورفاهة أحوالهم ونجاح أمورهم وتقدمهم في المعارف»[٥٩]، لأنه لا يمكن

(٥٢) بطرس البستاني، في: **نفير سورية** (٢٢ نيسان/ أبريل ١٨٦١).
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) المصدر نفسه.
(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) المصدر نفسه.
(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) المصدر نفسه.
(٥٩) المصدر نفسه.

وجود شعب متمدن تحت حكم غير متمدن؛ و**ثالثاً**: «وسائط اكتساب الآداب كالمدارس والمطابع والجرنالات والتجارة وما أشبه»[٦٠]، فكلما كانت هذه الوسائط ميسورة للجمهور وممتدة بين خاصته وعامته يكون التمدن أقوى وأسرع.

ولا بد في نظر البستاني من أمرين جوهريين لتمدن أهالي سوريا، **أولهما**: وجود «الألفة المدنية»[٦١] بين أفرادهم وفئاتهم. و**ثانيهما**: «حب الوطن وتفضيل صالحه على الصوالح الذاتية سواء كانت شخصية أم طائفية»[٦٢].

ثانياً: مفهوم التمدن عند فرنسيس المرّاش وموقفه من العلم ودوره في بناء التمدن

في هذا السياق التاريخي يندرج اهتمام المرّاش بإشكالية التمدن، إذ لا يمكن الفصل بين الأسس التي حددها المرّاش للتمدن، والمعوقات التي تحول دون انتشاره وبين هذا السياق، فالمرّاش ككل منوّري القرن التاسع عشر كان مشغولاً بتحوّل المجتمع العربي من مجتمع قروسطي «مجموع من كل قبيلة وملّة تحت السماء»[٦٣]، إلى مجتمع الرابطة الوطنية الذي تسوده «شرايع التمدن»[٦٤]. وإذا كان هذا التحول من مجتمع منقسم قبلياً وطائفياً، ومختلف في الميل والرأي، يحتاج إلى قوة المعجزات، إلا أن انتشار التمدن يبقى ممكناً بقوة «دعايمه المرتكزة على قلب الإنسان طبعاً قبل انحرافه إلى الفساد»[٦٥].

وإذ يحدد المرّاش ما يفهمه بالتمدن، نجد أن ثمة ترابطاً لديه بين المدينة والتمدن؛ فالتمدن يعني من ناحية، تنظيماً اجتماعياً مختلفاً عن غيره من التنظيمات. وهو من ناحية أخرى، يدل على التقدم والارتقاء. يقول المرّاش: «إن التمدن في اللغة الدخول في المدينة وفي الاصطلاح ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية»[٦٦]. ويبدو واضحاً من خلال مؤلفات المرّاش وقصائده ومقالاته، أنه ينظر إلى التمدن ليس فقط من الوجه العمراني الذي تمثله المدينة، بل من رؤية شاملة يلتقي فيها التمدن كمظهر عمراني، مع التمدن كارتقاء وتقدم على

---

(٦٠) المصدر نفسه.
(٦١) المصدر نفسه.
(٦٢) المصدر نفسه.
(٦٣) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥)، ص ٦٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

صعيد الهيئة الاجتماعية، لأن الاختلاف بين التمدن والتوحش لا يتحدّد فقط بالاختلاف في السكن، بل في التنظيمات والقوانين التي تقتضيها الحياة في المجتمع ويستوجبها قيام الهيئة الاجتماعية وصلاحها وتقدمها. من هنا كان اهتمام المرّاش في الدرجة الأولى بالهيئة الاجتماعية والقوانين التي ينبغي أن تسودها؛ فقد جعل في **غابة الحق** صحة المدينة، الدعامة الرابعة من دعائم التمدن، وخصص لها أصغر فقرة من فقرات الكتاب[٦٧]، بينما اعتبر الدعامة **الأولى** تهذيب السياسة، والدعامة **الثانية** تثقيف العقل، والدعامة **الثالثة** تحسين العوائد والأخلاق.

هناك إذاً تصوّر مزدوج للتمدن عند المرّاش، عمراني مادي متمثّل في الحياة في المدينة، وآخر سياسي ثقافي أخلاقي متمثل في الارتقاء العقلي والروحي، وفي القوانين والشرائع الاجتماعية والسياسية التي تؤدي إلى «توطيد الحق وتمهيد الهيئة»[٦٨] و«لجم الطبيعة بالآداب»[٦٩].

هذا التصوّر للتمدن الذي حدد المرّاش دعائمه في **غابة الحق** يتأكد في **مشهد الأحوال**، وهو ما يمكن أن نستنتجه من خلال **رحلة باريس** أو **مرآة الحسناء**؛ ففي **مشهد الأحوال** يتبع المرّاش المنحى ذاته في تعريف التمدن الذي يعني من ناحية، العمران والحضارة المادية والانتقال من حياة البادية إلى الالتئام في الحياة المدنية، ما يبدو واضحاً من قوله: «ولما سكن الأنس في الإنسان. وجمع بين أشتاته الاقتران. أنف البادية وأبى. وألف الحاضرة وصبى. فجعل ينصب المداين. ويغرس الجنايين. فعوّض الخيام بالقصور. والدمن بالزهور. والأوتاد بالدعايم القوايم. والأطناب بالقناطر العظائم»[٧٠]. وهو من ناحية أخرى، يعني الارتقاء الإنساني والتقدم على صعيد النظام الاجتماعي والعلاقات الإنسانية، ما أشار إليه المرّاش بقوله: «ولما احتاج الإنسان إلى لوازم الحياة الاجتماعية، وبواعث السكنى الانتظامية. أفضت به الضرورة إلى التمدن والألقاب. ولجم الطبيعة بالآداب. ليحسن نظام الجماعة في سلك الاتصال. وتتسهل سبل الأفعال والأعمال وتتميز الأشخاص المجتمعة. وتتهذب الأطباع المندفعة»[٧١].

وفي **رحلة باريس** يتوقف المرّاش أمام المظاهر العمرانية باعتبارها مظاهر تمدنية؛

---

(٦٧) خصص المرّاش أربع صفحات فقط لصحة المدينة من أصل ٤٦ صفحة تناول فيها موضوع التمدن.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٦٩) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠)، ص ١٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

فقد رأى في مرسيليا «فاتحة كتاب التمدن»[٧٢]. واعتبر ما شاهده في طريقه من مرسيليا إلى ليون، من ازدهار وبساتين نضرة وكروم مخصبة وغياض أنيقة وعمار متواصل لا تنقطع صلته ولا ينفصل شمله، نتيجة لما أبدعته «عناية البشر المتمدنة»[٧٣]. ويستعمل المرّاش عبارة «المقوّمات المدنية والأدوات التمدنية»[٧٤] للدلالة على ما في مدينة ليون من أبنية جميلة وساحات واسعة ومدارس لكل العلوم والفنون ومحلات مُعدة للتنزه. وإذ يصف باريس بالمدينة التي «لا حد لمدنياتها ولا قرار لعظماتها»[٧٥]، يبدأ أولاً بوصف شوارعها وبركها وأحواضها وساحاتها وقصورها ومراسحها ومخازنها وكنائسها ومركباتها وبساتينها وغياضها ومعاملها، مشدداً بذلك على الجانب العمراني المادي من التمدن. ولكنه لا يلبث أن ينتقل إلى الوجه الآخر للتمدن، ذلك المتمثل في الثقافة والسياسة، فكل ذلك الجمال العجيب والكمال الغريب الذي رقت إليه باريس، إنما هو في نظره «نتيجة ما بلغ إليه العقل عندهم من التقدم والنجاح»[٧٦]؛ فقد استخدم العقل المستنبط في تلك الديار «نواميس الصناعة فقهر شرايع الطبيعة بنفس أسلحتها، فكوّن من العناصر كواكب وشموساً ومن المعادن أضواء وأنواراً فجعل الظلام نهاراً واستطلع فيه نجوماً وأقماراً»[٧٧].

وتركز الصورة التي يرسمها المرّاش للتمدن في باريس على فضائل الاجتهاد والعمل، ما يبدو واضحاً من قوله: «فما للكلل هناك موقع ولا للملل موضع. وما للأفكار تثاؤب على الأفواه أو نوم في أعماق الرؤوس، فهنالك الجميع يتسابقون في ميادين التقدم والفلاح ويتكافحون بأسلحة المغايرة»[٧٨].

بصورة عامة، يقوم التمدن في فكر المرّاش على مبادئ وأسس يمكن استخلاصها من مجمل مؤلفاته وقصائده ومقالاته، وتتمثل في:

١ ـ الحكم العادل ومراعاة المساواة بين الجميع من دون تمييز أو تفريق والسهر على الصالح العام بـ «تمهيد سبل العلوم. وتسهيل طرايق التجارة. وتقوية وسايط الصنايع والأشغال. ومساعدة الزراعة والفلاحة. وقطع أسباب التعدي»[٧٩].

---

(٧٢) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٢١.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٧٩) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٨.

٢ ـ تقدم الرابطة الوطنية على الروابط الطائفية والقبلية والمليّة. فقد رأى المرّاش أن شيوع شرائع التمدن في «شعب مجموع من كل قبيلة وملّة تحت السماء»[٨٠] يحتاج إلى «قوة المعجزات»[٨١]، لأن «كل حزب منهم يبغض الآخر ويجتهد بخرابه ودثاره. بناء على أن المحبة لا تقوم في اختلاف الأجناس. ومتى بطلت المحبة زال التمدن لأنها الأساس الأول له. ومتى زال التمدن تمزقت أحشاء الوطن وخفقت سناجق العبودية»[٨٢].

ثمة تلازم إذاً في فكر المرّاش بين الرابطة الوطنية والتمدن، إذ لا تمدن في شعب تمزقه العصبيات الحزبية والطائفية والمليّة، فالشرق الذي كان «الأصل للمعارف والتمدن»[٨٣] تراجع وعمّه الخراب وانمحت آثاره القديمة بفعل النزاع بين مللهِ[٨٤]. أما الأُمة الفرنساوية فقد تقدمت وازدهرت لأنها أمنت انتشار الفتن والنزاع في جزئياتها والانقسام في كلياتها[٨٥]، ولكن النزاع الذي بدأ يسعى بين ملل الغرب، دليل دماره وطليعة دثاره[٨٦].

٣ ـ لا يتلاءم التمدن مع كل ما يتعارض مع حقوق الإنسان الطبيعية الـ «مرتكزة في قلبه طبيعياً»[٨٧]، والتي تحتم الحرية الأدبية والمساواة بين الناس. من هنا كان شجب المرّاش للعبودية لأنها تناقض حق الحرية وحق المساواة الطبيعيين، في حين أن جميع الناس متساوون في هذه الحقوق من الملوك إلى رعاة البهائم[٨٨].

٤ ـ يستند التمدن في فكر المرّش إلى أساس ديني، فقد رأى أن العالم لم يدخل في دائرة التهذيب إلا منذ قيام مملكة الروح[٨٩]. و«لا يسمح التمدن بالدخول تحت لواية لأحد ما لم ينصب في هيكل قلبه تمثال المحبة»[٩٠]، لأن حكمة العناية جعلتها «ضابطاً لمجموع نظام الخليقة»[٩١].

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٨٣) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣١.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٨٥) المراش، **رحلة باريس**، ص ٣٤.
(٨٦) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٩.
(٨٧) المراش، **غابة الحق**، ص ١١٤.
(٨٨) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ٢٣٨.
(٨٩) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ويرى المرّاش أن أسس التمدن ومبادئه موجودة في **الإنجيل**. يقول: «لا باسط لحقايق التمدن الجليل أبلغ من تلاوة الإنجيل، فهناك التمدن وقراره، ومحوره ومداره. هناك يقوم تأديب الطبيعة. وتهذيب الشريعة وإصلاح السيرة. وفلاح السريرة. وتبادل الحب والولا. وتراضي البغض والعلا. ومحبة القريب. وإجارة الغريب. وصلة الفقير. ومواصلة الصغير. وعيادة المريض. ومواساة المهيض. وزيارة الأسير. وجبر الكسير. وتعزية الحزين. والرفق بالمسكين. واحتقار المال. واعتبار الأعمال. والتزام الخالق واطراح الخلايق. وطلب الصالحات. وترك الطالحات. فهذا اختصار التمدن المطول»[٩٢].

٥ ـ التمدن هو الانتظام والأمن والسلام. يقول المرّاش: «ولما احتاج الإنسان إلى لوازم الحياة الاجتماعية. وبواعث السكنى الانتظامية. أفضت به الضرورة إلى التمدن والألقاب. ولجم الطبيعة بالآداب. ليحسن نظام الجماعة في سلك الاتصال. وتتسهل سبل الأفعال والأعمال. وتتميز الأشخاص المجتمعة. وتتهذب الأطباع المندفعة»[٩٣]. وإذا كان التمدن نتيجة لحاجة الإنسان إلى الانتظام في مجتمع يحد من غرائزه ويهذب طبائعه، فإن الحرب تُنزل البشر «منازل البهايم العارية»[٩٤]، بها ينثر الإنسان «عقد شمله. ويفرق مجامع جُمُله»[٩٥]. وبالسلام ينضم الورى إلى الورى، وتتمكن مباني الأعمال، وتتوطد مغاني الأشغال، وتبذخ قصور العمار[٩٦].

بشكل عام، إن التعاضد والتآلف والوئام بين أفراد أمة من الأمم دلالة على تمدنها[٩٧]، بينما الانقسام والنزاع والفتن تؤدي إلى خراب الهيئة الاجتماعية[٩٨].

٦ ـ الأخلاق مقوم أساسي من مقومات التمدن في فكر المرّاش، فكلما كانت عوائد شعب وأخلاقه جيدة، كان تمدنه جيداً وعالياً. وكلما كانت قبيحة كان قبيحاً ودنيّاً. «ولذلك يجب على الشعب الداخل في دايرة التمدن أن يبذل الاعتناء كثيراً في تحسين عاداته وأخلاقه»[٩٩].

---

(٩٢) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٩.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٩٥) المصدر نفسه.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٩٧) المراش، **رحلة باريس**، ص ٣٤.
(٩٨) المراش: **غابة الحق**، ص ٦٩، و**مشهد الأحوال**، ص ٣٩.
(٩٩) المراش، **غابة الحق**، ص ٨٧.

أما تحسين العادات والأخلاق فيتم بـ «إخضاع الاستعداد الإنساني منذ نعومة الأظفار إلى التطبع بالطبايع الحسنة والتخلق بالأخلاق الجيدة»[١٠٠]، فالتمدن لا يتفق مع عادة السكر لأنها «تقتضي إضعاف الأفعال العقلية بإيقاع الخمول وإفساد الأحكام وإلقاء الهذيان»[١٠١]، ولا يتفق مع عادة النهم لأنها تطلب تحميل الطبيعة فوق طاقتها[١٠٢]، ولا يتفق كذلك مع ملكة الفجور[١٠٣] ولا مع خلق الكذب[١٠٤] ولا مع خلق الغضب[١٠٥]، ولا مع الجبانة[١٠٦].

وثمة عادات اجتماعية أخرى نشأت مع تقلبات ظروف البشر ومن الواجب الاجتهاد في إزالتها بما يناسب روح العصر. من هذه العادات اقتناء «الأثاث العقيم كالفضة والنحاس وأنواع الخزف والأقمشة»[١٠٧] من دون الكتب والجرائد وآلات العلم، لجهل أصحابها أن «زينة العقل تفوق زينة المسكن»[١٠٨]، ومنها الإنفاق على تزيين النساء بـ «الأحجار الكريمة ذات الثمن الوافر والعديمة الثمرة»[١٠٩]، وإهمال تعليم هؤلاء وتهذيبهن، ومنها صرف «المبالغ الوافرة على تجهيز المآدب الفاخرة والولايم الحافلة في أيام المواسم والأعياد»[١١٠]، وإهمال عمل الخير وفعل الجميل. ومن العادات الخشنة التي لا يقبلها التمدن «صياحات زغاريت النساء وصراخات تجويقات الرجال»[١١١] في الأعراس والولاول والصراخ في الأحزان فـ «لا يدعون متمدنين كل الذين يجعلون الحزن شريعة بهذا المقدار ظالمة»[١١٢]. ولا يحسبون متمدنين «كل اوليك الذين يشرعون إذلال النساء وتحقيرهن وإهانتهن وربما ضربهن أيضاً»[١١٣]. وليسوا متمدنين أولئك الذين يفرطون في معاشرة النساء[١١٤]، أو

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(١٠٢) المصدر نفسه.
(١٠٣) المصدر نفسه.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(١٠٥) المصدر نفسه.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٠٩) المصدر نفسه.
(١١٠) المصدر نفسه.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(١١٤) المصدر نفسه.

يرفعون أصواتهم عندما يتكلمون[١١٥]، أو يُنزلون الخرافات منزلة الحقائق[١١٦].

التمدن بهذا المفهوم لا يمكن تصوّره إلا مع العلم المتمثل سواء في الاكتشافات والاختراعات، أو في النظم السياسية والاجتماعية، أو في المؤسسات العلمية والثقافية، كالمدارس والجامعات والمتاحف والجرائد. فلقد خص المرّاش العلم والعلماء بدور مركزي في تمدن المجتمع الإنساني وارتقائه. بالعلم «يجلس الإنسان على قمة كماله الطبيعي ويعمل بحسب استحقاق إنسانيته[١١٧]، وبه «يقوم اعتبار الشعوب وتنتشر ثروة القبايل»[١١٨]، وبه «قد تلألأ محيّا الغرب»[١١٩].

وينسب المرّاش إلى العلم قدرات عظيمة فيه «ارتقى الإنسان ونجح. وتجلل وفلح. وأصبح أعظم الكاينات وأجود الموجودات. والخيرات اتسعت. والأضرار امتنعت. والنفوس غلت. والحياة حلت. والممالك شيدت. والمداين تسيدت. والصنايع عمت. والفلاحة تمت. والمتاجر انتشرت. والأخطار اندثرت. والطبيعة خضعت ودنت. والعاصيات طاعت وعنت. والآفات غلبت. والنوائب سلبت. والمعاملات شاعت. والمعامل زاعت. والسياسة صلحت وتجملت. والأحكام عدلت وتكملت. ولم يعد للظلم مدار. ولا للجور جوار. فما العلم إلا جمال الإنسان وكمال الأذهان»[١٢٠].

ونظراً إلى هذه القدرات الواسعة المنسوبة إلى العلم وشمولها الحياة الإنسانية كلها، رأى المرّاش أن إنسانية الإنسان تتحدد بالعلم، فـ «ما الإنسان إنسان إلا بالعلم»[١٢١]، وبـ «مقدار زيادة العلم يزيد الفرق بين الإنسان والحيوان وبمقدار نقصانه ينقص ذلك الفرق»[١٢٢]. أما الإنسان من دون العلم «فهو حيوان بهيمي ووحش ضارٍ وربما كان أفظع حالة من كل البهائم والوحوش الضارية»[١٢٣].

وإذا كان القرن التاسع عشر قد تبوأ مكانة مميزة بين القرون كلها وتقدم على العصور السالفة، فما ذلك إلا بفضل «العلم الذي مهد له المسالك. وأوصله إلى

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢
(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(١١٩) المصدر نفسه.
(١٢٠) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٢٢) فرنسيس المرّاش، «القرن التاسع عشر،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٥٦٢.
(١٢٣) المصدر نفسه.

ذلك»[١٢٤]، فبفضل العلم تقدمت «جيوش التمدن الزاهر ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة وهي تتخطر متموجة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل، متدرعة بدروع الحرية الإنسانية»[١٢٥]. وبجهود العلماء وانكبابهم على الدراسة «ضاء عالم العقل وتمزقت سجوف ظلامه وانقلبت ممالك الأباطيل والأضاليل وتشيدت عروس الحقايق والهدى وانحطت العبودية في حضيض العدم وارتفعت الحرية على أوج الوجود. وأخيراً أقول إن العالم الأدبي الحاضر لم يثبت قوياً على مراكزه إلا بقوة فكر هكذا جماعة»[١٢٦].

من هنا كان تقدير الغرب للدارسين والعلماء فحظهم «نوال الارتقاء والتقدم بين الجمهور ومنح علامات الشرف من الحكومة»[١٢٧]، على عكس ما هو حاصل ف المشرق «لأنه إذا أوجدت الصدف عندنا من له هوس ما في العلم عاش مقطوع الخرج وربما يحتقر ويهان فلا ينال من علامات الشرف سوى الجهل به والسخرية»[١٢٨].

وإذا كان العلم قد تميز في فكر المرّاش بكل ذلك الدور الحاسم في التقدم والحضارة الإنسانية، فإن الجهل هو «آفة الإنسان»[١٢٩]، وهو «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته»[١٣٠]، وهو «السبب الأعظم لأكثر الوبال الذي جرى ويجري وسيجري في المسكونة. والأصل الأول الذي منه قد نشأت فروع البدع والخرافات التي تجعل البشر عبيداً لأهوايهم وأباطيلهم»[١٣١]. والجهل هو أساس اعتقاد الناس بالسحر والعجائب.

وبقدر ما تفشى الجهالة في الورى تغشى العجايب والسواحر ترتجى[١٣٢]

والجهل هو سبب استعباد البشر وانقسامهم واندثار هيئتهم الاجتماعية:

إذا رمت يوما أن تميت قبيلة فبث بها روح التعصب والجهل

وهل أبطل الإنصاف واستعبد الورى سوى الجهل إن الجهل مجلبة البطل[١٣٣]

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٦١.
(١٢٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٤.
(١٢٦) المراش، **رحلة باريس**، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٢٩) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٣٠٠.
(١٣٠) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٦.
(١٣١) المراش، **غابة الحق**، ص ١٤٢.
(١٣٢) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٦٣.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

والجهل هو سبب النزاعات الدينية والعقائدية التي مزّقت الناس منذ القدم وسلّطت بعضهم على بعض:

لولا الجهالة بين الناس تقسمهم في الدين والرأي أحزاباً من القدم
لما سطت فئة منهم على فئة ولا انحنوا تحت وقر الأسر كالنعم[١٣٤]

والجهل هو أصل الفساد والشر. فالجهول «ليس يروقه إلا الخراب»[١٣٥]، و«يجد ورا كل ردى وشر»[١٣٦]، وما ذلك إلا

لأن الجهل يورث كل طبع قبيح فالجهول إذاً مصاب
وان أعطى السيادة وفق دهر بغى ولبغيه شاب الغراب[١٣٧]

والجهل يقود إلى الكفر فقد صدّر المرّاش كتابه **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** بـ «قال الجاهل في قلبه ليس إله»[١٣٨]، ورأى أنه ليس أجهل ممن «يتصف بصفة الكفر الوبيل»[١٣٩].

ـ مرجعية العقل في فكر المرّاش

كل تلك المقدرة الفائقة وكل ذلك الدور الحاسم اللذان يميّزان العلم في فكر المرّاش، إنما يعودان إلى العقل الذي يرفض كل ما يؤدي إلى استعباد الإنسان وخضوعه للخرافة والوهم والأباطيل، ويعمل على تبديد الهيئة الاجتماعية. فثمة ترابط وتلازم ضروريان لدى المرّاش بين العقل والعلم بصفته إبداعاً من إبداعات العقل الذي يسعى دائماً إلى إسقاط اللامعقول في الفكر والسياسة والاجتماع، بما يؤكد مرجعيته وسلطته؛ ففي **غابة الحق** ينتهي المرّاش من تأملاته لتقلبات التاريخ وتحولاته وصعود الأمم وانهيارها إلى تصوّر رمزي يعبّر عن مفهومه للعلاقة بين العقل والعلم والتمدن. يقول: «ولم يزل تحصحص لأعين تأملاتي تلك الظواهر إلى أن انفتح أخيراً لدى أبصار تبصراتي باب رحب مكتوب على قنطرته، العقل يحكم، ومنه عاينت برية فسيحة جداً. وتباين لي عن بعد بيرق يخفق متقرباً

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.
(١٣٥) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٧.
(١٣٦) المصدر نفسه.
(١٣٧) المصدر نفسه.
(١٣٨) انظر: **الكتاب المقدس**، «المزمور ١٤،» الآية ١، وفرنسيس المرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧١)، ص ١.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣.

فوضعت نظارة الاختبار وأمعنت النظر فرأيت مكتوباً به: العلم يغلب. وظهر لي حينئذ من ورايه جيوش التمدن الزاهر ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة وهي تتخطر متموجة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل، متدرعة بدروع الحرية الإنسانية»[١٤٠].

تبدو في هذا السياق تراتبية واضحة تبدأ من حكم العقل إلى غلبة العلم ومنها إلى التمدن المتمثل في المعارف والاختراعات والحكمة والعدل والحرية الإنسانية، ما يؤول في النهاية إلى قيام «دولة العقل»[١٤١]، ونكوص «ممالك الظلام»[١٤٢]، فليس من الصدفة أن ينتهي المرّاش من تصوّره الرمزي إلى ما كان يتطلع إليه منذ البداية، ألا وهو «دولة العقل» التي ستنتصر في خاتمة المطاف: «وهكذا مدّت دولة العقل قوّتها على كل بقعة ومكان وعم السلام على كافة المسكونة»[١٤٣].

من هنا، التمدن والسلام والحرية والعدل منوطة جميعها بانتصار العقل، أما التعصب والتسلط والاستبداد والعبودية، فمصدرها غياب العقل وتحكم الوهم والخرافة بالناس. أليس هذا ما خرج به المرّاش من مقالته الرمزية «سياحة العقل»[١٤٤]، حيث رأى أن كل ما يخالف العقل هو قهر للإنسان وعبودية وخراب للهيئة الاجتماعية، فما عذاب الناس وآلامهم إلا لأن ملك التمدن «لم يتملك قط على مملكة»[١٤٥]، بينما «الذي يحكم الآن على البشر هو ملك التوحش»[١٤٦]، و«رقباء الأباطيل»[١٤٧] الذين يحولون دون وصال الحقيقة. ولهذا فإن الأفواج من البشر «ينقادون من الأفراد كانقياد التيوس والثيران»[١٤٨]، حيث ينتهي بعضهم «إلى المشانق والمناقع والحبوس وسلب الأموال والأرزاق من دون شريعة ولا كتاب»[١٤٩]، ويطرح ملك التوحش الناموس مقيداً ومغلولاً في مغارة مظلمة، والبشر «يلقون أنفسهم بأيديهم إلى التهلكة»[١٥٠]، فينساقون إلى الحرب حيث تصطبغ الأرض بالنجيع وتضج

(١٤٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٤.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٤٤) فرنسيس المرّاش، «سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٣.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.
(١٤٦) المصدر نفسه.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(١٤٨) المصدر نفسه.
(١٤٩) المصدر نفسه.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

«ولاول الأرامل وصراخات اليتامى وعويل الأطفال وندب الآباء والأمهات»[١٥١].

وإذ يتساءل العقل «وا أسفاه كيف يحكم العالم هذا الوحش الضاري وكيف يتسلط على البشر ويفتك بهم وهم لا يبالون ولا يشعرون»؟[١٥٢]، يجيبه الحق «لأن كل الناس إلا القليل منهم لا يعلمون ذلك»[١٥٣].

هكذا يكون العقل هو المرجعية التي يرجع إليها خلاص الإنسانية من الجهل والقهر والظلم والاستعباد، وما غياب هذه المرجعية سوى بؤس البشر وشقاؤهم. لقد وضع المرّاش الواقع الإنساني، السياسي والاجتماعي على محك النقد العقلاني ليصل إلى نتيجة أساسية وحاسمة، ألا وهي أن مآسي البشر ومصائبهم إنما هي راجعة إلى اللاعقلانية المهيمنة على السياسة والمجتمع، وبقدر ما يقترب المجتمع والسياسة من العقلانية يقتربان من التمدن، فالشرق «مهد الإنسان. ومبدأ الأوطان»[١٥٤] وأصل «المعارف والتمدن. ومنبع العلوم والتفنن»[١٥٥]، قد انقلبت مدنه العظيمة، وأمحت آثاره القديمة، واضطربت متونه الراسخة، وهوت سُرادِقاته الشامخة، و«هجم الظلام من خباياه وبرز الخراب من زواياه»[١٥٦]، عندما «أولج الدهر سنانه في مقتل العقل»[١٥٧]، و«غرقت العقول في لجج الجهالة»[١٥٨].

أما في الغرب حيث «انتشر العلم والجهل انطوى. وجلس العقل على عرشه واستوى»[١٥٩]، وحيث «سقطت الأكاذيب والأباطيل. وهدمت الخرافات والأضاليل»[١٦٠]، فقد ساد الأمن والسلام وعمّ الرفاه، فهناك «الراحة والمراح. والطرب والأفراح. والأمن والأمان. والحسن والإحسان. والثروة والغنى»[١٦١]. لكن تمدن الغرب رجع بخُفَّي حُنَين بعد أن «ضاع العقل»[١٦٢] و«راح الهدى»[١٦٣]، فانعقد

(١٥١) المصدر نفسه.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(١٥٣) المصدر نفسه.
(١٥٤) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣١.
(١٥٥) المصدر نفسه.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٥٧) المصدر نفسه.
(١٥٨) المصدر نفسه.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٦٢) فرنسيس المرّاش، «يوم باريز،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ١٥٠.
(١٦٣) المصدر نفسه.

سحاب دخان على باريس، عروس الغرب، وغصت أسواقها بالرمم وغاصت مغانيها في الضرم[١٦٤]، بعد كل ذلك «الجمال العجيب والكمال الغريب الذي رقت إليه هذه المدينة المعظمة . . . نتيجة ما بلغ إليه العقل عندهم من التقدم والنجاح»[١٦٥].

ورأى المرّاش في العرض العام لسنة ١٨٦٧ في باريس ميداناً رحباً لِـ «كرور فرسان العقول»[١٦٦]، حيث جميع أعمال الطبيعة ومدفوناتها «منتصبة أمام قهرمان العقل»[١٦٧] و«مستعدة لقبول أحكام العقل عليها والدخول في دايرة تدبيره وتهذيبه لها»[١٦٨].

ولا يقف دور العقل في فكر المرّاش عند حدود الطبيعة والمجتمع والسياسة وضرورة خضوع الجميع لأحكامه ومسلّماته، بل إنّ العقل قادر أيضاً على إثبات وجود الله وخلود النفس، والتوصل من خلال التأمل في الموجودات إلى الأحكام والمبادئ التي قالت بها الأديان، بمعزل عن الوحي؛ إذ ليس ثمة حقيقة دينية وأخرى عقلية، فالحقيقة حقيقة سواء كانت دينية أو علمية أو تاريخية ولا تناقض بين الحقائق.

من هنا أن إنكار الوجود الإلهي يخالف «شريعة العقل النطقي»[١٦٩] لأنه يوجد في الأكوان السارية في أوج الفضاء «جملة أدلة راهنة تهدي العقل إلى أن يحكم بلزوم موجد لها كلي الحكمة وسامي العناية»[١٧٠]، كما إنه «يوجد للطبيعة شرايع وقوانين كثيرة تدل بدلايل واضحة على أنها لم توجد على سبيل الاتفاق قطعاً وليس لها أدنى نسبة إلى الأمور الصدفية»[١٧١]، فإذا تأمل الإنسان في شرائع الطبيعة يقوده العقل إلى الإقرار بـ «وجود القصد الإلهي في الخليقة»[١٧٢]، و«وجوب عناية إلهية ذات قصد عقلي»[١٧٣] قامت بترتيب الكائنات المتنوعة وشيّدت بنيانها الرفيع. وإذا تأمل في عالم النبات «تسوقه الدهشة والانذهال إلى أن يشاهد عقلياً قدرة تفوق الحد ساعية في تقويمه وتدبيره»[١٧٤].

---

(١٦٤) المصدر نفسه.
(١٦٥) المراش، **رحلة باريس**، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(١٦٧) المصدر نفسه.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(١٦٩) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٨.
(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٧١) المصدر نفسه.
(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

وإذا نظر في عالم الحيوان، كان «النظر إلى ما يوجد فيه من الأعضاء الآلية والوظايف القايمة بها كافياً وحده للدلالة على وجود الله»[١٧٥]. لهذا لا بد من «وجود قدرة إلهيّة»[١٧٦]، لأنه من المستحيل عند العقل القول بالاتفاق والصدفية.

أما الحكم بوجود نفس خالدة في الإنسان فيمكن التوصل إليه «من ذات الذوق الأدبي والعقل النطقي»[١٧٧]، وإن يكن ارتباط النفس بالجسد فوق إدراك العقول «نظراً إلى ضعفها»[١٧٨]. وثمة «دلايل استيناسية عقلية ترشد القوة الصوابية إلى الحكم بكون الديانة هي صفة غريزية للإنسان»[١٧٩]، كما إن العقل السليم يحكم بـ «وجود حياة أخرى للإنسان»[١٨٠]، وبـ «لزوم الوحي من إله للناس ليكون دليلاً لهم إلى حقيقة المطاليب الإلهية»[١٨١]. ولذلك هبوط الوحي «هو غير بعيد عن العقل وغير مضاد لأحكامه»[١٨٢].

هذا الإيمان بالعقل لا يمكن فهمه من دون تحديد ماهية العقل عند المرّاش. إذ ليس صحيحاً قول نازك سابا يارد إن المرّاش أغفل «الخوض في أصل المعرفة وماهية العقل»[١٨٣]، فهو قد بحث في أصل المعرفة العقلية، ورأى أن التفاضل العظيم والكمال الكلي للعقل الإنساني «لا يمكن أن يكون ناتجاً فقط عن ذات قوى دماغه الضيق»[١٨٤]، لأن من طبيعة العقل الإتيان بأفعال لا تدخل تحت نواميس المادة كالتصوّرات «التي ينتقل بها الإنسان فكرياً من مركز الذهن إلى دواير متسعة جداً من عالم المفهومات العقلية»[١٨٥]؛ فلو كان في وسع مادة الدماغ أن تأتي بقوتها الذاتية بتلك التصوّرات والمفهومات، لكان للحيوان ما للإنسان من تصورات إنسانية وأحكامٍ عقلية. والحال أن ما يشاهد لدى الحيوان من أفعال يدل على كونه «لا يميز

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٨١) المصدر نفسه.
(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(١٨٣) نازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٢)، ص ١٣١.
(١٨٤) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٥٠.
(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

ولا يدرك حقيقة ما يفعله أو ما يتصوّره»[١٨٦]، وهكذا أفعال ما هي إلا «حركات حيوية لا أعمال عقلية لخروجها عن شريعة العقل»[١٨٧].

إن ما يوجد في العقل الإنساني من قوى تمكنه من «التفكر بالحاضرات والتذكر للماضيات والانتظار للمستقبلات واستنتاج أحكام تصديقية من قضايا تصورية»، يدل على أن هذا العقل لا يدخل «في أحكام الهيوليات»[١٨٨]، ولا يمكن رده إلى «قوة مادية»[١٨٩]. هذه القوة إذاً لا بد من أن تكون هي النفس التي هي «المصدر الوحيد»[١٩٠] لأفعال الناس العقلية.

هكذا يكون المرّاش قد أرجع العقل الإنساني إلى النفس التي لا بد من أن يؤثر انحصارها في «سجن الجسد الكثيف»[١٩١] على لطافتها، ويمنعها من مشاهدة الأشياء على حقيقتها. لكن هذا لا يعني أن العقل بما هو قوة روحانية، ماهية ثابتة لا تتحوّل ولا تتطور؛ فالتطور والتحول اللذان يحكمان الأشياء والكائنات جميعها في رؤية المرّاش للكون والتي عبّر عنها في **مشهد الأحوال** يطاولان العقل الإنساني أيضاً الذي يتبدل بالاكتساب[١٩٢]. يقول المرّاش:

لا والذي خلق الإنسان مكتسباً بالذوق غير عقيم العقل والعمل[١٩٣]

وهذا بالذات ما قصده المرّاش في **غابة الحق** حيث جعل تثقيف العقل بـ «التروض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية»[١٩٤] شرطاً إلى الدخول في دائرة التمدن[١٩٥]؛ فالعقل إذاً يتطور ويكتسب، وبتطوره واكتسابه يرتقي الإنسان ويظفر بِـ «كل الصفات الصافية»[١٩٦] و«يسترجع إلى طبيعته ما أفقدها التوحش»[١٩٧].

لكن المرّاش يرى أن العقل البشري، رغم قدراته العظيمة، ليس في إمكانه

---

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٥١.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٩٠) المصدر نفسه.
(١٩١) المصدر نفسه.
(١٩٢) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٢.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(١٩٤) المراش، **غابة الحق**، ص ٨١.
(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

علم حقائق الأشياء، ولا يدرك منها مهما اجتهد «إلا معرفة بعض الظواهر فقط»[١٩٨]. وما ذلك إلا لأن «مساحة العقل البشري ضيقة جداً بالنسبة إلى مساحة العلم الواسعة»[١٩٩]؛ فالعلم «يعرض للدارس حقايق ومبادئ أكثر كلما ازداد توغلاً فيه إلى أن يجزم أخيراً بامتناع الاطلاع المطلق»[٢٠٠].

وإذا تطاول العقل نحو معرفة «حقيقة ما فوق طور إدراكه فلا بد من أن تكون أحكامه عليها فاسدة»[٢٠١]؛ فالعقل مثلاً عاجز عن إدراك كيفية ارتباط النفس بالجسد نظراً إلى ضعفه «بالنسبة إلى أمر عالٍ هكذا»[٢٠٢]. كما ليس في وسعه «أن يعلم المستقبلات»[٢٠٣]، أو أن يدرك بعض القضايا الواردة في الكتاب المقدس مع أنه يسلّم بصحتها[٢٠٤]. لكن العقل والوحي يؤديان إلى حقيقة واحدة، وإن كان العقل متخلفاً عن الوحي لقصوره ومحدوديته، شأنه في ذلك إزاء قضايا وأسرار كثيرة في هذا العالم لا يزال قاصراً عن إدراكها. يقول المرّاش: «إذا كان يوجد في الكتاب المقدس بعض مسايل تستضد بها عقولنا البشرية المحدودة إذ تراها بعيدة عن أحكامها الضعيفة، فهي لا يجب أن نتخذها حجة لإنكاره. لأن كل مسألة أو قضية وجدت في ذلك الكتاب غير واضحة للعقل ينبغي أن نضعها ما بين قضايا كثيرة لم ندركها مع أننا نسلم بصحتها. فإذا كنا لم ندرك أشياء كثيرة من هذا العالم المخلوق فهل يكون عجباً إذا لم ندرك بعض قضايا تختص بالخالق»[٢٠٥].

إن عدم إدراكنا قضايا الوحي في رأي المرّاش لا ينفي صحتها ومعقوليتها، إذ إنها لا تتناقض مع العقل بل هو يقرّها ويؤكدها، وليس أدل على ذلك من تحقق النبوءات الواردة في الكتاب المقدس، فقد تم ما جاء في الكتاب على الشعب اليهودي من طرد وأسر وحروب وجوع[٢٠٦]. وصدقت على هذا الشعب جميع النبوءات حيث هاجمه الرومان وسيق اليهود عبيداً إلى مصر ولم يوجد من يشتريهم فهلك منهم الآلاف[٢٠٧]. وتمّ كذلك ما تنبأ به موسى أن اليهود «سيكونون شعباً مميزاً أو سيكونون مهانين

(١٩٨) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٦.
(١٩٩) المصدر نفسه.
(٢٠٠) المراش، **غابة الحق**، ص ١٤٤.
(٢٠١) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٧.
(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

مبغوضين مرذولين منفيين لا يلبثون طويلاً في مكان واحد»[٢٠٨]. وتحققت نبوءة أشعيا على عمار بيت المقدس، فهي قد تمت حرفياً[٢٠٩]. وصح أيضاً ما ورد في الكتاب المقدس عن خراب نينوى وبابل وصور «حتى أن المطّلع على هذه النبوءات يرى أن الأنبياء الذين تكلموا بها مؤرخون صادقون يخبرون عن أشياء ماضية، لا أنبياء يشيرون إلى أمور ستتم في المستقبل»[٢١٠].

من هنا يدرج المرّاش الحقائق الدينية في مقام الحقائق الطبيعية التي تشتمل على الصحة والقبول بديهياً «لاشتراكها معها في الثبوت والرسوخ والصدق»[٢١١].

هكذا يكون المرّاش قد أبقى على مرجعية العقل حتى في ما يتعدى قدرته على الفهم والإدراك، ففي كل الحالات، حتى في موضوعات الوحي، لا يقبل العقل ما يناقضه ولا يؤمن إلا بما يتفق وأحكامه، فالحقائق الدينية يقبلها العقل، ليس فقط لأنها مُنزلة بالوحي، بل لأنها لا تناقض أحكامه ومسلماته[٢١٢].

تلازم دعائم التمدن في فكر المرّاش ومركزية دعامة الحرية

ثمة تلازم ضروري في فكر المرّاش بين دعائم التمدن: فكل دعامة من هذه الدعائم فاعلة في غيرها منفعلة بها في تآلف وانسجام يؤديان في نهاية الأمر إلى خلاص الإنسان من عبودية التوحش، والضرورة العمياء المتمثلة في الجهل والبغض والطمع والحسد والخرافة والعادات الخشنة، وبالتالي إلى قيام دولة التمدن والحرية، التي هي في آن دولة العقل والعلم والحرية والإيمان والأخلاق؛ فالعقل يؤكد الحرية الإنسانية، والحرية بدورها شرط لتقدم العقل وارتقائه. بتثقيف العقل يرتقي الإنسان إلى الإيمان بالله خالق الموجودات وصانعها، وبالإيمان يتحرر العقل من عبودية الغرائز والعادات الباطلة. بالسلام تعمّر الممالك وتزدهر سبل التقدم والعلم والاختراع، وبتقدم العلم وارتقاء العقل يسود السلام ويعم الأمان بين الشعوب والأمم.

ليس من المصادفة إذاً أن تجتمع دعائم التمدن في أكثر من فقرة من فقرات **غابة الحق**؛ ففي **المقدمة** يقترن حكم العقل وغلبة العلم بنكوص ممالك الظلام وانتصار «جيوش التمدن الزاهر ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة، وهي

(٢٠٨) المصدر نفسه.
(٢٠٩) المصدر نفسه.
(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٢١١) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٢٣.
(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

تتخطّر متموّجة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل متدرّعة بدروع الحريّة الإنسانيّة»[٢١٣].

وحين ينبري الفيلسوف لمحاكمة «ملك العبودية» وقواد الشر يخاطبهم قائلاً: «هوذا ملك التمدن قد انتصب على عرش جلاله فلتخفض دولة التوحش. وها ملكة الحكمة قد أبدأت صوتها فلتخرس أفواه الجهالة. أين شوكتكم يا مستعبدي البشر وأسنة الحرية لمعت في الآفاق . . . ها قد هبّت بكم عواصف القضاء المبرم إلى **غابة الحق** حيثما تصدح بلابل العدل وتتراقص أغصان الأمان تحت سماء التمدن العظيم»[٢١٤].

إن اقتران التمدن بحكم العقل وغلبة العلم والاختراعات والمعارف وأنوار الحكمة والعدل والحرية الإنسانية في الفقرة الأولى، واقتران انتصار دولة التمدن بالحكمة والحرية والعدل والأمان في الفقرة الثانية، دلالة على تلازم التمدن ودعائمه كلها في فكر المرّاش، وتلازم هذه الدعائم في ما بينها بحيث لا يمكن تصور قيام إحداها منفردة.

يؤكد هذا التلازم كذلك اجتماع ملك الحرية الذي هو ملك التمدن، وقائد جيش التمدن الذي يمثّل قوة التمدن، ووزير محبة السلام الذي يمثّل التسامح والعدل والأمان، وملكة الحكمة التي تمثّل العلم، والفيلسوف الذي يرمز إلى العقل والرؤية العقلانية، لدى محاكمة ملك العبودية وقوّاد الشرّ، ما يجعل دولة التمدن تصل الحرية بالعقل، والعقل بالحكمة، والحكمة بالعلم، والعلم بالصدق والتسامح في مواجهة مملكة التوحش والعبودية، التي تصل ما بين العبودية والجهل والخرافة والضغينة والكذب والخيانة والنفاق[٢١٥].

لكن الحرية تبقى هي الدعامة الأولى والمركزية في دولة التمدن في فكر المرّاش، والتي إليها يؤول انتصار وتوطيد أي من الدعائم الأخرى؛ فالحرية بمعناها الليبرالي هي جوهر هذا الفكر وغايته. أن يكون ملك التمدن هو «ملك الحرية»[٢١٦]، وأن تكون مملكة التمدن هي «مملكة التمدن والحرية»[٢١٧]، ليس إلا توكيداً لمركزية دعامة الحرية في التمدن في فكر المرّاش.

من هنا، إن الدور الكبير الذي يسنده المرّاش إلى العقل ممثلاً بالفيلسوف في مملكة التمدن والحرية، إنما هو في حقيقة الأمر دفاع عن الحرية الإنسانية. وما قِران ملك الحرية بملكة الحكمة في **غابة الحق** سوى توكيد للرابطة الضرورية بينهما؛ إذ

(٢١٣) المراش، **غابة الحق**، ص ٤.
(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢١٥) انظر جابر عصفور، في: المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٨.
(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

إن توكيد دور العقل هو في الوقت ذاته توكيد للحرية الإنسانية. وإذا كان للفيلسوف الكلمة الفصل في مملكة التمدن والحرية، فما ذلك إلا بإرادة ملك الحرية الذي استدعاه من مدينة النور[٢١٨]، للأخذ بما يحكم به وبما يجده مناسباً وضرورياً لمملكته، ما يرمز إلى التلازم الضروري عند المرّاش بين الحرية والعقل الذي يجب ألا ينظر إليه مجرداً من الوظيفة الفلسفية التي يسندها إليه، ألا وهي إثبات الحرية الأدبية للإنسان.

من هذه الزاوية يجب أن يُنظر إلى محاكمة المرّاش لقواد الشر التي لم يهدف من ورائها إلى طرح فلسفة أخلاقية، بل إن تفكيره في الأخلاق مؤسس على تفكيره في الحرية[٢١٩]، حيث الأخلاق الفاضلة هي أخلاق الحرية، والأخلاق الشريرة هي أخلاق التوحش والعبودية.

وإذا كان فكر المرّاش الأخلاقي مرتبطاً بتفكيره في الحرية، فإن فكره الديني يدعم هذا التفكير ويسنده إلى أساس إيماني؛ فمملكة التمدن والحرية لم تقم إلا منذ قيام مملكة الروح[٢٢٠]، وإذا كان البعض ينسبون إليها بعض الأراجيف فذلك «ناجم عن الصالح الخصوصي الذي من شأنه أن يهدم بناء الصالح العام»[٢٢١].

إن الأهمية التي يوليها المرّاش للعلم ترتبط هي الأخرى بتفكيره في الحرية. فالعلم يحرر الإنسان من «كل ما يشين الجوهر الإنساني»[٢٢٢]، بينما الجهل هو «الأصل الأول الذي منه قد نشأت فروع البدع والخرافات التي تجعل البشر عبيداً لأهوايهم وأباطيلهم»[٢٢٣].

من خلال هذه الرؤية الليبرالية يجب أن يُنظر إلى دعائم التمدن عند المرّاش، فهي كلها مطروحة في سياق رؤية ليبرالية ثابتة. بناءً عليه، فإن المرّاش هو مفكر ليبرالي، وما تفكيره الأخلاقي والديني والسياسي والاجتماعي والعقلاني، إلا في إطار إثبات وتوكيد هذا الفكر والدفاع عنه؛ فليس من دون دلالة أن يكون **دليل الحرية الإنسانية** عام ١٨٦١ من بين المؤلفات الأولى للمرّاش، وليس من دون دلالة أيضاً أن يحدد المرّاش دعائم التمدن عن طريق محاكمة «ملك العبودية»، محاكمة ليس

---

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢١٩) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ١٠٢.

(٢٢٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥.

(٢٢١) المصدر نفسه.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

هدفها الرئيس سوى طرح رؤية ليبرالية للدولة والسياسة والمجتمع والدين.

تركيز المرّاش على الحرية باعتبارها دعامة التمدن المركزية لا ينفصل عن «روح العصر» الذي ينتمي إليه، وعن تأييده الراسخ لحركة التنظيمات[٢٢٤] التي بلغت مرحلة متقدمة في ستينيات القرن التاسع عشر، وهي الحقبة التي كتب فيها المرّاش أكثر آثاره الليبرالية؛ ففي هذه الحقبة «اكتسح مفهوم الحرية مجال الإدراك»[٢٢٥]، وبات «شعار الحرية مرفوعاً في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني»[٢٢٦].

من هنا أن المرّاش هو مفكر ليبرالي، وتفكيره في التمدن قائم على تفكيره في الحرية التي هي هدف التمدن النهائي وغايته.

ثالثاً: موقف المرّاش من الغرب

في ضوء هذا المفهوم للتمدن يجب أن يُنظر إلى موقف المرّاش من الغرب والحضارة الغربية، فإعجابه بهما، ثم نقدهما، مرتبطان بمدى توافقهما مع الأسس والمبادئ التي حددها للتمدن. وعلى عكس ما يزال يعتقد بعض الكتّاب، الذين اعتبروا أن التنويريين العرب قد بُهروا انبهاراً أعمى بالغرب[٢٢٧]؛ فقد وقف أكثر هؤلاء، وفي مرحلة مبكرة من تاريخ النهضة العربية، موقفاً نقدياً من الغرب، على رغم إعجابهم بتمدنه وحضارته.

من هنا يجب أن يُميز في فكر المرّاش بين موقفين متناقضين إزاء الغرب، بحيث يمكن أن نرجع كل موقف من هذين الموقفين إلى مرحلة من حياته وفكره.

المرحلة الأولى، وتمتد على الأقل، حتى نهاية العام الأول من إقامته في باريس، أي حتى عام ١٨٦٧[٢٢٨]، وفيها بدا الغرب نموذجاً حضارياً مثالياً يجب الأخذ منه والاقتداء به.

---

(٢٢٤) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ١٤.

(٢٢٥) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ٣٣.

(٢٢٦) المصدر نفسه.

(٢٢٧) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» في: بومدين بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٨٤.

(٢٢٨) استمرت الصورة الزاهية للغرب في فكر المرّاش، في كتابه **رحلة باريس** (١٨٦٧)، ثم بدأت تتحول في **مشهد الأحوال** (١٨٧٠)، وفي مقالاته في **الجنان** وفي ديوانه **مرآة الحسناء** (١٨٧٢).

المرحلة الثانية، وتمثل السنوات الأخيرة من حياته، أي منذ عودته من باريس عام ١٨٦٨ حتى وفاته، وفيها وقف المرّاش موقفاً نقدياً من الغرب، وارتد إلى امتداح فضائل الحياة الطبيعية البدائية، والافتخار بأمجاد العرب والشرق.

١ ـ مرحلة الإعجاب بالغرب والانبهار بتمدنه

لا يرجع إعجاب المرّاش بالغرب إلى إقامته في باريس بين عامي ١٨٦٦ و١٨٦٨، بل إن رحلته إلى هذه المدينة التي أصبحت مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر «محجة المثقفين العرب»[٢٢٩]، وإن كان هدفها المعلن دراسة الطب في «مدرستها الشهيرة حيثما يأخذ الدارس حقه ويحصل على ما لا يوجد خارجاً»[٢٣٠]، إلا أن ثمة هدفاً آخر غير معلن يشكل دافعاً أساسياً للرحلة، هو معاينة تمدن الغرب والتعرف إلى حضارته عن قرب، أو كما يقول الطاهر لبيب: «كانت هناك ضرورة في أن يؤكد الواقع المعاين ما كان ماثلاً في الخيال، كان المطلوب أن يوضع ما تمت معاينته على هامش ما تمت مطالعته»[٢٣١]؛ فقد كان المرّاش قبل سفره إلى باريس يتقن اللغة الفرنسية، كما رأينا عند دراسة سيرته، وكان ذا اطّلاع واسع على الثقافة الفرنسية، وكان قد زار باريس عام ١٨٥٠ مع والده فتح الله المرّاش، المثقف والتاجر الكثير الأسفار إلى الغرب، واستفاد من وجود جالية من التجار الفرنسيين في حلب كانت على تواصل مع مثقفيها وتجارها المسيحيين.

كان المرّاش إذاً قبل توجهه إلى باريس عام ١٨٦٦ مشغولاً بهاجس التمدن الغربي الذي رأى فيه خلاص الشرق والعالم العربي من تخلفهما؛ ففي **غابة الحق** حيث تطلّع في بداية روايته إلى غلبة العلم وقيام «دولة العقل»[٢٣٢]، و«نكوص ممالك الظلام»[٢٣٣]، انتهى إلى مشهد رمزي تمثلت فيه ثنائية الشرق والغرب، أو التوحش والتمدن، في ثنائية اليباس والاخضرار، الظلام والنور، الصحراء والجنة. يقول المرّاش: «وجدت نفسي منفرداً في برية منخفضة لا نبات فيها ولا حيوان. وعندما أجلت نظراتي في أقطار هذه الفلاة القفرة، أخذتني رعدة الخوف والهلع وشملتني شمول الكمود والكآبة وعدت حايراً في أمري، فسكوت الموت كان يحوم على هذا القفر الوجوم ولم يوجد فيه من الكاينات سوى أتربة تبعثرها أرجل الرياح. وحصباء

---

(٢٢٩) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٢٣٧.

(٢٣٠) المراش، **رحلة باريس**، ص ٩.

(٢٣١) الطاهر لبيب، «الآخر في الثقافة العربية،» ورقة قدمت إلى: **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (ندوة)، تحرير الطاهر لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ١٨٨.

(٢٣٢) المراش، **غابة الحق**، ص ٥.

توهم فراش بحر جاف. وصخور تشهد على قساوة الزمان. وكان الشفق كالحديد المحمى يتطفأ على كور المغرب بمنظر يستفز الكروب ويستهز الرعشة. ولم يكن مسموعاً في هذا الغور الراسخ في حضن الوحدة سوى نعب البوم وصراخ ابن آوى. وكلما كنت أثبت تأملي كان يتزايد في باطني حراك الكمد والكرب. وكلما أطلقت أنظاري إلى السماء لأنال تعزية رددتها ممتلية من البهتة والجمود لأنها ما كانت ترى سوى سحابات متوقدة تندفع من الجنوب إلى الشمال طارحة على الأرض ناراً ودخاناً.

وبينما كنت أردد أفكاري في هذا المشهد الصامت وأسرّح نواظري في هذه البيداء المجدبة وإذا تل مرتفع يلوح لي فسرت إليه وصعدت على قمته ووجهت وجهي إلى جهة المشرق حيثما كان القفر يسبح تحت أعيني في تيار الظلام. وإذ أعطيت صغياً سمعت صوتاً ينادي من بعيد هكذا. هذه برية الشهباء فلتبشر بقدوم الخير، فقلت في نفسي «من أين سيأتي الخير إلى هذه الأقفار المجدبة والساقطة من أعين العناية منذ ألف سنة فأكثر. إن في هذه البشرى ضرباً من المحال. ثم التفت إلى جهة الغرب لعدم اهتمامي بما سمعته وإذا مدّ من الاخضرار يتموج من جانب الأفق وكأنه يهم أن يندفق على كل تلك الأقفار اليابسة»[٢٣٤]. ويستحيل الأفق إلى «بحر من النور الساطع»[٢٣٥].

يمكن تصوّر موقف المرّاش من الغرب من خلال هذا المشهد الرمزي؛ فالشرق أشبه بفلاة قفرة مجدبة تسبح في الظلام، يخيم عليها سكوت الموت، لا يسمع فيها سوى نعيب البوم وصراخ ابن آوى؛ أما الغرب فمدّ من الاخضرار وبحر من النور الساطع يندفقان نحو الشرق حاملين إليه الخير والصلاح.

في **رحلة باريس** يتكرر المشهد ذاته، ولكنه هذه المرة مشهد واقعي مرتبط بمعالم محددة في الزمان والمكان، كأنما الذي رآه المرّاش في الحلم في **غابة الحق** يراه في الواقع في **رحلة باريس**؛ فالطريق من حلب إلى الاسكندرونه «قفار محرقة لا ينبت فيها سوى شوك القتاد وهوام السموم»[٢٣٦]، و«البيداء المجدبة» التي سرّح فيها نواظره في **غابة الحق** هي ذاتها «الفلاة الحزينة»[٢٣٧] التي جلس يتأملها عند الغروب في طريقه إلى الاسكندرونه. كما إن ثمة تشابهاً كذلك بين نهاية الحلم في **غابة الحق**،

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٤.
(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢٣٦) المراش، **رحلة باريس**، ص ٩.
(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

ووصف المرّاش للحظة وصوله إلى مرسيليا في **رحلة باريس**؛ فقد انتهى الحلم في **غابة الحق** ببشرى قدوم الخير إلى برية الشهباء على صورة مدّ من الاخضرار يهمُّ أن يندفق من جهة الغرب. وفي **رحلة باريس** بعد أن أبدى المرّاش تأثره لما آلت إليه المدن العربية التي زارها في طريقه إلى فرنسا، حيث الاسكندرونه «هاوية في أعمق هاوية من القهقرة والانحطاط»[٢٣٨]؛ وطرابلس «تهم إلى التقدم فتدفعها نحوس الأقدار»[٢٣٩]؛ وبيروت تتجه إلى التقدم، فتعارضها «الظروف الساعية كل يوم بردع همم التمدن»[٢٤٠]؛ ويافا لا يوجد فيها سوى رُسوم دارسة «تدعو أن يندب على سقوط هكذا بلاد في فلسطين ويلعن الزمان الممهد طريق دولة الخراب»[٢٤١]؛ والقاهرة لا يوجد أقبح من أسواقها «لشدة ضيقها وأوخامها»[٢٤٢]. بعد هذا كله يجد المرّاش نفسه في مرسيليا «عنوان السعادة البشرية وفاتحة كتاب التمدن»[٢٤٣]، «مرتاحاً في حضن الغرب متخطراً تحت سما أوروبا»[٢٤٤].

في **رحلة باريس** إذاً كما في **غابة الحق** بدا الغرب للمرّاش على صورة الجنة[٢٤٥]

---

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢٤٠) المصدر نفسه.
(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢٤٤) المصدر نفسه.
(٢٤٥) يقول المرّاش في وصف باريس:

لست أدري في أي كون مكاني ... هل أنا في باريس أم في الجنان
كل ما جاء في السماع على الجنـ ... ـة ألقاه ها هنا بالعيان
ها أنا وسط جنة تحتها الأنـ ... ـهار تجري لكن بها كوثران

(انظر: المرّاش، **مشهد الأحوال**، ص ٢١).

من لا يرى باريس في دنياه ... لم يدرِ ما الجنة في أخراه
ذي جنة ليس لها أشباه ... ما صاح في جوارها ويلاه
سوى عديم الذوق والفقير

(انظر: المرّاش، **مشهد الأحوال**، ص ٢٨).

باريس يا جنة هذا العصر ... عروسة الدنيا وعرس الدهر

(انظر: المرّاش، **رحلة باريس**، ص ٥١).

إلى جنة الفردوس هل أنا ساير ... ترى أم إلى دنياء أخرى مسافر

(انظر: المراش، **رحلة باريس**، ص ٢٣).

التي تحققت فيها كل أسباب التمدن ومقوماته، إنه إذاً الحل والجواب لكل الأسئلة السياسية والاجتماعية والإنسانية التي كان المرّاش يبحث عن سبيل للخلاص من وطأتها.

من هذه الزاوية يجب أن يُفسّر ما جاء في مقدمة **رحلة باريس** من رؤى قاتمة للعالم، حيث يقول المرّاش: «رأيت العالم مشهداً ذريعاً ترتعد منه الفرايص وينفر عنه كل ذوق سليم»[٢٤٦]، «رأيت القوي يدوس الضعيف ويأكل لحمه ويشرب دمه»[٢٤٧]، «رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرات أتعابه»[٢٤٨]، «رأيت جميع خيرات الأرض وثروتها مملوكة من نزر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقا وعديمي كل نعمه»[٢٤٩]، «رأيت المصايب والأوصاب تخفق على كل هامة، ورياح الآلام والأوجاع تعصف بكل روح»[٢٥٠].

هذه الرؤى ستتبدّل بالكامل ما أن تطأ قدما المرّاش أرض الغرب، فقد عبّر عن دهشته لما شاهده من عمران وتمدن فرنسا بقوله: «لا يسعني هنا الشرح عما رأيته من خصب وازدهار هذه الأرض السعيدة وما يلوح عليها من بديع عناية البشر المتمدنة ونتايج سمو أفكارهم»[٢٥١]. و«البيداء المجدبة» في **غابة الحق** و«الفلاة الحزينة» في مقدمة **رحلة باريس**، تتحولان في الغرب إلى «بساتين نضرة وكروم مخصبة أنيقة تتخللها الينابيع والأنهار ورياض تبسم بثغور الزهور»[٢٥٢]. وتتحول كذلك مشاعر «الوجوم» و«الكمد والكرب» و«البهتة والجمود» إلى سعادة فائقة على أرض الغرب، عبّر عنها المرّاش بقوله في **رحلة باريس**:

هنا تصدح النعمى هنا يرقص الهنا هنا تبسم الدنيا هنا الحظ حاضر[٢٥٣]

وبقوله في **مشهد الأحوال**:

ها هنا الكائنات تنفث بشراً وجميع الوجود زاه وزاهر
ها هنا الله قد أفاض على الكل نعيماً كالطل ما زال هامر

(٢٤٦) المراش، **رحلة باريس**، ص ٤.
(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٤٨) المصدر نفسه.
(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.
(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٦.
(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.
(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

فـشـغـور الـرفـاه بـاسـمـة الـدهـر وكـاس الـهـنـا عـلى الـكـل دايـر[٢٥٤]

ويعبّر المرّاش عن دهشته وانذهاله لدى وصوله إلى باريس:

«ها أنا الآن في مركز مجد العالم وأعجوبته هو ذا تيار البخار قد دفعني الآن في مدينة باريس مصب أنهار العجايب وموقع أنوار التمدن والآداب، وها قد أخذت عيناي ترى ما كان يراه ذاك الذي خطفته أرواح الآلهة إلى السماء الثالثة. فلا ريب أنني أقاسمه حاصل العي والحصر وأبادله نفس البهتة والحيرة في ميدان الدهشة والانذهال لدى ما يوجد هناك من العجب العجاب الذي يأخذ بكل رشد وصواب»[٢٥٥].

ويصف الحياة في الغرب بالنعيم الدائم إذ يقول:

«فلا حياة إلا هنالك. ولا ريب في ذلك. فهناك الراحة والمراح. والطرب والأفراح. والأمن والأمان. والحسن والإحسان. والثروة والغنى. والخصب والجنا. والمراسح واللهو. والمشاهد والزهو والرقص واللعب. والأغاني والأدب. فلا يضح الملل في القلوب. ولا يعج الضجر والكروب»[٢٥٦].

لكن إعجاب المرّاش بالغرب ودهشته إزاءه، لا يمكن اعتبارهما حالة وجدانية، بل يستندان إلى ما رآه من توافق التمدن الغربي مع الأسس والمقومات والمبادئ التي حددها للتمدن.

أ ـ التمدن مأخوذاً من الجانب المادي العمراني تحقق في نظر المرّاش بأجلى صوره في الغرب. يظهر ذلك من خلال وصفه للمدن الفرنسية ولباريس بوجه خاص، فشوارعها «رحبة العرض مستقيمة الطول حسنة التمهيد والتخطيط، مفروشة على الجانبين بأشجار مستوفية النظام والنسق لكي ترد حرارة الشمس وتأذن لرطوبة النسيم جامعة كل شروط النظافة والإتقان»[٢٥٧]، وساحاتها وحدائقها مزدانة بالأحواض والبرك والتماثيل والأزهار، وقصورها وسرادقاتها «شامخة الشمم بديعة البنيان»[٢٥٨]، وأسواقها «مقبوة بالزجاج النقي . . . مبلطة بالرخام النظيف»[٢٥٩] ومخازنها ودكاكينها تأبى الانغلاق، ومراسحها متقنة الأساليب والتراتيب[٢٦٠]، وكنائسها ومعابدها

(٢٥٤) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٢٥.
(٢٥٥) المراش، **رحلة باريس**، ص ٢٨.
(٢٥٦) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٢٥٧) المراش، **رحلة باريس**، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٥٩) المصدر نفسه، ص٣٠.
(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

جمعت «كل لطايف النحت وظرافة البناء وحسن الانتظام والهندسة»[٢٦١]، وبساتينها وغياضها «تشرح نعيم الآلهة في ما تحويه من النضارة والازدهار وجمال الترتيب»[٢٦٢].

ب ـ إبداع الغربي وابتكاره واندفاعه إلى العمل والجد المتواصلين حيث «لا يفتر صياح ربوات أعمال الأيدي مطلوقاً من أفواه الآلات والأجهزة ولا تكف ألوف المعامل البخارية صافرة بأبواقها النارية لتدعو فرسان العقول إلى مواصلة النزال في حومة الإبداع والاختراع تسديداً لواجبات القرايح وتشييداً لنظام الجماعة، فما للكلل هنالك موقع ولا للملل موضع. وما للأفكار تثاؤب على الأفواه أو نوم في أعماق الرؤوس»[٢٦٣].

ج ـ إيمان الغربيّ بالتقدم الإنساني وصلابته في تحدي الصعاب وإصراره في السعي نحو الأفضل؛ ففي الغرب «الجميع يتسابقون في ميادين التقدم والفلاح ويتكافحون بأسلحة المغايرة . . . هناك الجميع يحركون. الجميع يتسارعون. الجميع يشتغلون. الجميع متعاضدون سوية ومنضمون إلى قوة واحدة للركض إلى اقتحام كل المصاعب والوصول إلى قمة الكمال والجمال، عالمين أن الهجوم إلى الأمام يورث فخرة والحركة نمواً والتسارع اعتباراً والشغل ثروة وغناء، والانضمام قوة وسطوة والوصول إلى ذلك شرفاً واقتداراً»[٢٦٤].

انطلاقاً من هذا الإيمان استطاع الغربي أن يغيّر الطبيعة لصالحه وأن يقهر البوادي والمسافات، وأن يجمع بين الأمم والشعوب، يقول المرّاش:

فها لم يعد في الأرض بعد لسايح ... وها كل أصناف الورى تتخاصر
قد ضغطت تلك البوادي وصغرت ... وقد قهرت تلك البحار القواهر[٢٦٥]

واستطاع الغربي كذلك أن يحوّل القفار إلى حدائق:

أباطحهم في ذا الزمان حدايق ... وحصباؤهم در الندى وأزاهر
وأقفارهم ذات الوحوش مزارع ... بها تأنس القطعان والذيب نافر[٢٦٦]

ويؤكد المرّاش في **مشهد الأحوال** ما كان قد أشار إليه في **رحلة باريس** من

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٦٢) المصدر نفسه.
(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

سطوة الغربي على الطبيعة، وجعلها في خدمته، إذ يقول: «اليدويات تحكمت هناك واستحكمت. وخضعت الأثقال وسلمت فطار الإنسان على البخار. واختصر مطولات البحار. وضيق رحبات القفار. واستخدم البرق رسول أخباره. والنور مصوّر آثاره. وهكذا فقد سطا الإنسان الغربي على أجزاء الكاينات وكلياتها»[٢٦٧].

د ـ تقدم الرابطة الوطنية في الغرب وغياب النزاعات الأهلية والطائفية، وتمتع الغربي بالأمن والسلام والحرية السياسية والاجتماعية. يقول المرّاش واصفاً المجتمع الفرنسي: «الأمة الفرنساوية تتموّج على بعضها كقصعة واحدة بدون نزاع في جزئياتها ولا انقسام في كلياتها سابحة في بحور الأمن والسلام... رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية نايمة في سرير الحياة الممنوحة من الله بدون قلق من وقوع سيوف سافك دماء، أو انتشاب نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا... ولا ذعر من سطوات شريعة مارقة. وهكذا فكم تستميل الإنسان هذه الديار التي تمنح غناءً غير مسلوب وأمناً غير مثلوم وحرية غير مأسورة وحياة غير مهددة ولا مذعورة»[٢٦٨].

هـ ـ سيادة العقلانية في الغرب، في الفكر والسياسة والاجتماع والمعرفة، وارتقاء العقل الغربي إلى مرتبة الكمال؛ فقد عزا المرّاش ما شاهده من عظمة باريس وجمالها إلى «العقل المستنبط»[٢٦٩] الذي «استخدم نواميس الصناعة فقهر شرايع الطبيعة بنفس أسلحتها فكوّن من العناصر كواكب وشموساً ومن المعادن أضواء وأنواراً، فجعل الظلام نهاراً واستطلع فيه نجوماً وأقماراً». ورأى أن التقدم الذي ارتقت إليه هذه المدينة «إنما هو نتيجة ما بلغ إليه العقل عندهم من التقدم والنجاح، فلا ريب أن سلطان عقل هذا الجيل في هذه الديار قد جلس الآن على قمة عرش كماله»[٢٧٠].

وفي **مشهد الأحوال** رأى المرّاش أن العقل في الغرب جلس على عرشه واستوى، «فتكملت المعارف والمفهومات. وتجملت المعقولات والمنقولات. وسقطت الأكاذيب والأباطيل. وهدمت الخرافات والأضاليل وارتفعت الحقايق. وشيدت الطرايق، فلم يعد للفلك أحكام. ولا للعين سهام ولا للجن مسارح. ولا للأرواح مراسح ولا للسحر تأثير[٢٧١].

---

(٢٦٧) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٤.

(٢٦٨) المراش، **رحلة باريس**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٧١) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٣ ـ ٣٤.

وتمثل انتصار العقل في الغرب في مدارس «لا يفتر تشييدها ولا يكف نظامها»[٢٧٢]، وفي مكتبات «تحوي من الكتب كل ما يطلبه القاري»[٢٧٣]، وفي متاحف تشتمل على «الاستحضارات التاريخية جيلاً فجيلاً وأمة فأمة»[٢٧٤].

ويُقبل الغربيون على طلب العلم والمعرفة، لأن الدارسين والعلماء عندهم يزدادون اعتباراً وكرامة وارتقاء كلما ازدادوا معرفة وتعمقاً، و«لا عار عندهم أقبح من قول الإنسان: لا أعرف»[٢٧٥].

وبانكباب علماء الغرب على الدراسة سمت عقولهم إلى الكمال وامتلأت خزائن قلوبهم من الحكمة وتقدمت خطواتهم في طريق الارتقاء، فمن مثل هؤلاء «ضاء عالم العقل وتمزقت سجوف ظلامه وانقلبت ممالك الأباطيل والأضاليل وتشيدت عروس الحقايق والهدى وانحطت العبودية في حضيض العدم، وارتفعت الحرية على أوج الوجود. وأخيرا أقول إن العالم الأدبي الحاضر لم يثبت قوياً على مراكزه إلا بقوة فكر هكذا جماعة»[٢٧٦].

٢ ـ انقلاب موقف المرّاش من الغرب

هذه الصورة الباهرة للغرب ستبدأ بالتبدل والتحول منذ السنة الثانية لإقامة المرّاش في باريس[٢٧٧]، ودليلنا على ذلك أن **مشهد الأحوال** المطبوع سنة ١٨٧٠ تضمن قصائد كان المرّاش قد كتبها في باريس، تبدو من خلالها صورة للغرب، تتناقض مع الملامح العامة لتلك الصورة التي تكوّنت لدينا من خلال مؤلفاته السابقة؛ فباريس «الجنة» لم تعد تثير فيه غير مشاعر القهر والعذاب، ومياه السِين لم يعد في استطاعتها إرواء غليله، وتنقلب الصورة فيصبح الخروج من باريس والعودة إلى حلب شبيهاً بالخروج من حلب إلى باريس. يقول المرّاش مستغيثاً بالله:

و«كذاك أرجوه يمنّ علي أن ... أُطفي بماء قويق حرّ ظمائي

وأعاف نهر السين فهو لذي الظما ... ملح أجاج معطش الأحشاء

حيث الغريب يرى الجنان بعينه ... وفؤاده يصلى بنار لظاءِ

---

(٢٧٢) المراش، **رحلة باريس**، ص ٣٧.

(٢٧٣) المصدر نفسه.

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٧٧) تستمر الصورة الباهرة للغرب في **رحلة باريس** المطبوع سنة ١٨٦٧.

فمتى أرى الأظعان تعدو بي على سمعان حيث مطالع الشهباءِ
وأرى رؤوس السرو تدعوني إلى أن استطيب نسائم الزوراءِ
فأنا إلى حلب أميل صبابة أبداً وإن أكُ في سماء الدنياءِ»[٢٧٨]

ويقول مخاطباً الدهر:

أعدمتني كل الهنا وتركتني متغرّباً عن معشري وبلادي
وحكمت أن اقضي الحياة شقا وأن أرعى الأسى كمداً ليوم معادي[٢٧٩]

وإذ يصف معاناته وشقاءه في باريس، يقول:

أو ذاك حظي منك يا باريس يادار الهناء ودارة الأعيادِ
وعلى م أسند إن اقل هنا لي هنا والحكم مردود بلا إسناد[٢٨٠]

هذا التحول الوجداني لدى المرّاش إزاء الغرب، الذي بدأ في خلال إقامته في باريس، والذي يرتبط إلى حد كبير بسوء حظه الشخصي وتفاقم حالته المرضية، سيغدو في ما بعد موقفاً نقدياً عميقاً للتمدن الغربي والحضارة الغربية عبّر عنه المرّاش في مقالاته في **الجنان** وفي قسم من **مشهد الأحوال** وفي **مرآة الحسناء**، حيث ارتد عليهما كاشفاً عيوبهما ومساوئهما وتناقضهما مع ما كان قد حدده من أسس التمدن ومبادئه ومقوماته؛ فالتمدن الغربي الذي رآه في **غابة الحق** وفي **رحلة باريس** وفي قسم من **مشهد الأحوال** محققاً لدولة العقل، سيجد أنه يتناقض معها في العمق، بل هو أبعد من ذلك «تمدن متوحش» أورث الحرب وسفك الدماء والطمع والحسد والفقر، وأصبح يهدد الهيئة الاجتماعية بافتقاده للشرعية العقلانية والأخلاقية والدينية. يقول المرّاش تعقيباً على الحرب الفرنسية الألمانية على «عرش الأندلس» وما أورثته من دمار وخراب: «فها قد كشف المخبا وظهرت نتائج تمدن أدنيائكم يا بني أوروبا؟»[٢٨١].

والغربيون بنتيجة هذا التمدن أصبحوا لا يتحاورون إلا عن إشهار الحروب ونشر الكروب و«تعداد ما عندهم من عدد الفتك والذبح فيقولون عندنا كذا من الكتائب والفيالق، وكذا من المدافع والبنادق، ولنا بوارج للهد والهدم وأبراج للصد

(٢٧٨) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٤٩.
(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٢٨١) المراش، «يوم باريز،» ص ١٥٠ ـ ١٥١.

والصدم، فيا ليت شعري ماذا أقول عن تمدن أصبح فيه سفك الدماء أهون من سكب الماء»[٢٨٢].

وفي مقالة «التمدن المتوحش» يقول المرّاش: «هو ذا لسان هذا القرن الجاري جعل يبشر العالم البشري بوصوله إلى قمة جبل التمدن بعد مسيرة ستين جيلاً، وهو ذا لسان هذا القرن عينه أخذ ينذر الآن هذا العالم العظيم بهبوطه في هاوية التوحش... فما هي حياة التمدن المصبوغ بدم البشر المسفوك في حروب الشراسة وما هو عمران التقدم المنقوض بمدافع الانقلاب والخراب المطلوقة بنار الطمع والحسد، وما هي حرية التمدن المتقيد بسلاسل الكبرياء فبئس التمدن الذي به قد اتصل الإنسان وهو على قمة الكمال إلى استحداث أشر الآلات الجهنمية لقتل نفسه، والفتك بها وبئس التمدن الذي وهو يهتف ببوق الأفراح والبشائر والغناء تضج حوله ولاول الأرامل وعويل اليتامى وحسرات الفقر»[٢٨٣].

هذا الواقع الذي انتهى إليه التمدن الغربي أصاب المرّاش بخيبة أمل عميقة، حتى أنه صار يشك في جدوى التمدن الحديث الذي به صار الإنسان أقل أمناً وسلاماً من الوحوش الضارية التي لا تسعى إلا إلى قُوتها، يقول: «بئس التمدن الذي به قد أصبح الإنسان وهو على شأو الإنسانية أوحش الوحوش وأفظع الحيوانات، لا بل صار يجب عليه أن يتخذ الوحوش الضارية نموذجاً له في سلاستها وأناستها عندما تكون آمنة في أغوابها وراقدة في أوكارها غير ملتمسة شيئا سوى قوتها»[٢٨٤].

ولهذا فالتمدن الغربي الذي كان المرّاش قد رأى فيه صلاح الهيئة الاجتماعية وسعادة البشر، أصبح يمثّل خراب هذه الهيئة وشقاء الإنسانية، بتهديده الأمن والسلام وإثارة الحروب، وجعل الإنسان أسير البؤس والطمع والكد، يقول:

قالوا تمدنت الدنيا فقلت نعم ... توحشت وغدت وحشاً بلا مثل
بئس التمدن إن كانت قواعده ... تبنى على النار والبتار والأسل
تمدن ما رأينا في حماه سوى ... حصد الأمان وزرع الذعر والوجل
هذا الذي اجتلب البلوى وأثبتها ... على الملا وأتى بالبؤس والعلل
لولاه لم يكن الإنسان منحنياً ... تحت المصائب نضو الكد والعمل

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٢٨٣) فرنسيس المرّاش، «التمدن المتوحش،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٦٣٣.
(٢٨٤) المصدر نفسه.

لولاه ما طمعت نفس ولا طمحت عين ولا زلقت رجل إلى الزلل
قال الكثيرون هذي هيئة صلحت فقلت بل قبحت كفوا عن الجدل[٢٨٥]

أما الهيئة الاجتماعية التي بهر المرّاش انضمامها وسلامها وتمدنها في الغرب، في **رحلة باريس**، فقد مزقها التمدن بوحشية يحار منها الوحش، وساق الإنسان إلى العبودية، يقول:

أما ترى هيئة الإنسان مزقها تمدن حار منه الوحش ذو اللبد
سحقاً لها هيئة قامت شرائعها على المطامع والتهويش واللدد[٢٨٦]

ولم ينتهِ التمدن الغربي إلى الحرب فحسب، بل انتهى كذلك إلى النزاعات المذهبية والقومية، التي ستؤول إلى دمار الغرب وخرابه. أليس هذا ما عناه المرّاش بقوله: «فها خيّم التمام على الغرب وعم. فتأمل زوالاً إذا قيل تم. أو ما ترى النزاع بدا بين مله والحسد بين دوله... وهذا دليل الدمار وطليعة الدثار»[٢٨٧].

هذا المصير الذي آل إليه التمدن الغربي، جعل المرّاش يرى في «سياحة العقل»[٢٨٨]، أن ملك التمدن «لم يتملك قط على مملكة»[٢٨٩]، وأنه إذا كان العقل يتوهم أن ملك التمدن هو الذي يحكم العالم، إذ إن «كل ممالك البشر تعتد بكونه سلطانها وتنادي باسمه آناء الليل وأطراف النهار، وجميع الأرض تترنح بذكره وتحارب لمجده»، فما ذلك إلا مكر وخداع، فـ «الذي يحكم الآن على البشر هو ملك التوحش والجميع يتوهمون أنهم محكومون من ملك التمدن، وما ذاك إلا لأن ملك التوحش أمكنه أن يتزيا بزي ملك التمدن ويحكم جميع الأرض»[٢٩٠].

يعبّر المرّاش من خلال «سياحة العقل» عن خيبته بالتمدن الغربي وإن كان واقع السلطنة العثمانية في مرحلة السلطان عبد العزيز يشكل مرجعاً أساسياً لفهم دلالات المقالة، وليس «مرجع الدلالات»[٢٩١]، كما رأى محمد جمال باروت الذي حدّد الوظيفة الأيديولوجية للمقالة في «كشف حقيقة التنظيمات»[٢٩٢]. أجل

(٢٨٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٢٥.
(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٢٨٧) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٩.
(٢٨٨) المراش، «سياحة العقل،» ص ٢٦٩ ـ ٢٧٣
(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.
(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.
(٢٩١) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٧٧.
(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

لقد كان المرّاش من المتحمّسين لِـ «التنظيمات»[٢٩٣] الذين أملوا في السلطان عبد العزيز[٢٩٤] ١٨٦١ ـ ١٨٧٦ نصيراً لها، ومحققاً لدولتها. لكن ممارسات هذا الأخير جاءت مخيبة لآمالهم؛ إذ إنه كان ضعيفاً ومتقلباً وواقعاً تحت تأثير مستشاريه، وكانت مهمته التحديثية تواجه بمقاومة المحافظين المتديّنين الذين كانوا يحرصون على الاحتفاظ بأساس الدولة العثمانية التقليدي[٢٩٥]. وعلى الرغم من محاولته وقف انحدار السلطنة الاقتصادي باختصاره لنفقات البلاط وإلغائه نظام الحريم، فقد استمرت الأزمة النقدية في التفاقم، إن من حيث تصاعد الدين العام أو من حيث تدهور قيمة العملة العثمانية[٢٩٦]. ولم تؤدِ الإصلاحات التي وعد بها عبد العزيز إلى احتواء المثقفين البورجوازيين الذين تطلعوا إلى أكثر الإصلاحات جذرية وعمقاً، فاحتدم الصراع بينه وبين العثمانيين الجدد، وأخضع الصحف والمطبوعات المتحررة إلى ما سُمّي بـ «قانون الجرائد» وصادر الحريات التي حازت عليها[٢٩٧].

من هنا يفسّر محمد جمال باروت مقالة «سياحة العقل» في ضوء الإخفاق المزري للتنظيمات، وإعادة إنتاجها مملكة التوحش والعبودية مموّهة بقشور تحديثية، ما يشكل مفتاحاً لإعادة تفسير الغرب وتعريفه وإدراك طابعه المتناقض في فكر المرّاش؛ إذ إن البيروقراطية السلطانية الفاسدة لم تكن مسؤولة وحدها عن إخفاق عملية التنظيمات وانتهائها إلى نقيضها، «بل قام الغرب نفسه بتفريغها من محتواها، وبالتالي تحويلها إلى إطار يمكّن البورجوازية الميركانتيلية الأوروبية من زيادة توسعها في البلاد العثمانية ونهبها»[٢٩٨].

إلا أن التفسير الذي اعتمده باروت ليس كافياً لفهم دلالات مقالة «سياحة العقل» التي أثارت جدلاً على صفحات **الجنان**[٢٩٩]، فردّ المرّاش[٣٠٠] موضحاً معانيها ومقاصدها التي تتجاوز علاقة الغرب بالسلطنة العثمانية، إلى التمدن الغربي

---

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩٤) راهن المرّاش على وقوف السلطان عبد العزيز إلى جانب تحرير العبيد، انظر: المرّاش، **غابة الحق**، ص ١٤١، ومدحه في: المراش: **مشهد الأحوال**، ص ٣٩ ـ ٤١، و**مرآة الحسناء**، ص ١١٢ ـ ١١٤.

(٢٩٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٨.

(٢٩٦) قيس العزاوي، **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، دراسات تاريخية (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤)، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢٩٧) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٧٧.

(٢٩٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٩٩) المراش، «سياحة العقل،» ص ٣٩٧، ٤٨٣، ٤٨٥ و٥٥٧.

(٣٠٠) فرنسيس المرّاش، «تفسير مقال سياحة العقل،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٦١٦ ـ ٦١٩.

في ذاته وما آل إليه من ظلم اجتماعي[٣٠١]، وعبادة المال[٣٠٢]، وحروب وفتن[٣٠٣]. وليس من الصدفة أن يسترجع المرّاش في هذا التفسير ما كان قد بدأ به **رحلة باريس** إذ يقول: «أما ترى كيف الغني يعوث بالفقير ويعبث بحقه جوراً وعدواناً... أما ترى كيف القوي يفتك بالضعيف... أما ترى كيف الباغي يسترق الحر... أما ترى كيف الآجر يبتلع الأجير؟»[٣٠٤].

إن طرح هذه التساؤلات من جديد يعبّر عن خيبة المرّاش بالتمدن الغربي الذي كان يرى فيه جواباً للإشكالات التي كانت تساوره في طريقه إلى الغرب، والتي كان يعتقد أنه سيعثر لها عن حل في التمدن الغربي. أليس هذا ما عناه بقوله: «فوا عجباه أنى يأذن بذلك تمدن المتمدنين»[٣٠٥]، وبقوله: «فريثما يقال حكم التمدن يبرز حكم التوحش، حتى في نفس المدن التي تعتبر للتمدن مراكز ما بين القبائل التي تحسب نفسها أعظم المتمدنين كما نرى في يومنا هذا. فلله در تمدن باريز والفرنساويين وبرلين والألمانيين ورومية والإيطاليين. ولله در الكمون وشرائعه... فأناشد الله هؤلاء المتمدنين أن يخلعوا عنهم ثياب هذا التمدن الظاهر لنرى أطوار الباطن التي تحكي وجه الضبع وعنق الثور وأعين النمر ويافوخ البرنيق وشعر الخنزير وقرون الوعل وأنياب الأسد وجلد التمساح وذنب التنين، فأقول لكل من يحسب أن التمدن حاكم على الأرض إنه لم ينزل من جبله بعد»[٣٠٦].

وسيغدو موقف المرّاش من الغرب والتمدن الغربي أكثر عنفاً ووضوحاً في «يوم باريز»[٣٠٧]، وفي قصيدة «العرب والإفرنج»[٣٠٨]، حيث سيظهر الغرب في تناقض تام مع التمدن من كل الوجوه، وتبرز إزاء فضائل العرب القومية والأخلاقية والإنسانية، مادية الغرب وجشعه وعدوانيته ومديونيته للعرب، وفضل هؤلاء على نهضته وتقدمه، فالعرب «طبعوا على الإنسانية وتزينوا بكل زينة سنية»[٣٠٩]، جاهليتهم «أمة من ذرية إسماعيل عليه السلام كانوا يقطنون أجمل الأرض وأزهرها

---

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٦١٦.
(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٦١٧.
(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٦١٩.
(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٦١٦ ـ ٦١٧.
(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٦١٧.
(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٦١٩.
(٣٠٧) المراش، «يوم باريز،» ص ١٥٠ ـ ١٥٢.
(٣٠٨) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٤٤ ـ ٤٦.
(٣٠٩) المراش، «يوم باريز،» ص ١٥١.

وأطيبها وأحبرها»[٣١٠]، وهم «الذين اتبعوا الجود والكرم وأبدعوا حفظ الذمم وغنوا بالنخوة والمروءة وسنوا مراعاة الأخوة وحيزوا بين الحلال والحرام، وميزوا ما يرام مما لا يرام، واشتهروا بعزة النفس وكرم الجنس وحازوا البسالة والشجاعة وأحرزوا نظام الجماعة. وهم أول أمة سمت بعرضها وحرمتها وأقسمت بشرفها وذمتها»[٣١١]. وكفى العرب «بدايع لغتهم الشريفة فيا لها لغة أنافت على كل لغات البشر بما فيها من الجواهر والدرر»[٣١٢].

أما جاهلية الإفرنج فـ «جماعة من البرابرة الوحشيين يأهلون شمالي أوروبا وكانوا يسكنون المغاير وثقوب الأرض ويأكلون بعضهم البعض... وكانت لغاتهم لغاً وتمتمة وألحانهم زئاطاً ودمدمة، وكانوا يشاركون الوحوش في أعمالها ويفعلون كأفعالها وما كانت لهم عقول تردع ولا آداب تمنع... فلا شرع ولا كتاب ولا رأي ولا صواب»[٣١٣].

ويذكّر المرّاش الغربيين بالحروب الصليبية وما خلّفته من خراب، بقوله: «فاذكروا وقائعكم أيها الصليبيون وما عثتم وعبثتم من حلب إلى صهيون»[٣١٤].

وفي قصيدة «العرب والإفرنج» يؤكد المرّاش ما كان قد ذكره من تفوق العرب وحضارتهم على حضارة الغرب؛ فالعرب فطروا على الكرم والذكاء والمروءة والوفاء، ومنهم العلم والأدب والشعر والطب والحساب والبنيان، وهم الذين حفظوا حضارة الأقدمين، يقول المرّاش:

ذي فطرة العرب عزت أين فطرتكم ... لم يلف بينهما والله من نسب
أنشأهم الله من جود ومن كرم ... ومن ذكاء ومن صفو ومن طرب
ومن ذمام أبى إلا الثبات ومن ... مروءة دأبها تبدو لدى الطلب
هم الذين لتاريخ القديم حموا ... فاغتلتموه وشنتم ذمة العرب
حسن الوفا والولا يعزى لهم وكذا ... قرى ضيوف وإحسان لمغترب
هذي خلائقهم والكل شاهدها ... فما خلائقكم يا أمة اللجب[٣١٥]؟

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣١١) المصدر نفسه.
(٣١٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣١٣) المصدر نفسه.
(٣١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٣١٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٤٥.

أما الغربيون فهم «قوم من الأوباش لا نسب لهم»[٣١٦]، من مزاياهم «اللؤم والعتو والحقد والغضب»[٣١٧]، لا صديق لهم سوى المال، ولا ينطقون بغير الكذب، ولا يحفظون عهداً ولا يعينون قاصداً لعون، يقول المرّاش:

كأنما معهد الطاغوت عندكم ... فما نطقتم بغير المين والكذبِ
فلا صديق لكم غير النضار ولا ... خل سوى الفضة البيضاء والنشبِ
ولا وفاء ولا عهد ولا ذمم ... ولا حنوٌّ ولا عون لمنتكبِ
لم تحسنوا غير تعبيس الوجوه فلا ... أنس لديكم ولا بشر لمرتقبِ
ولم تمدوا يدا للغوث إن قصدت ... حتى تعود لكم بالنهب والسلبِ
فما فضائلكم بالأرض نحسبها ... غير الحروب ودفع الناس في الحربِ[٣١٨]

ولا يكتفي المرّاش بنعت الغربيين بهذه النعوت بل يعتبر أيضاً أن كل ما يفخر به الغرب من حضارة إنما أخذه عن العرب اختطافاً أو سرقة، يقول مخاطباً الغربيين:

إن كان بالعلم جئتم تفخرون فمن ... معالم العرب كل العلم والأدب
أخذتم الطب عنهم والحساب وما ... يتلوه والشعر حتى كل منتخب
وعنهم صنعة البنيان قد أُخذت ... مع الزراعة والتحصيل والجلب
تذكروا ما غنمتم يوم ندوتكم ... في أرض أندلس من تلكم الكتب
فهل فضلتم علينا باختطافكم ... أرزاقنا آه واحزني وواعجبي
وأي فضل للصّ دبّ في غسق ... على غني فاكتسى طوقاً من الذهبِ[٣١٩]

هكذا بدا الغرب من خلال «العرب والإفرنج» في تناقض تام مع التمدن، فهو يشعل الحروب التي هي سبب خراب الهيئة الاجتماعية، وقيمه ومبادئه تتعارض مع القيم الأخلاقية والدينية التي اعتبرها المرّاش من أهم أسس التمدن.

هل انتهى المرّاش انطلاقاً من نقده لمآل التمدن الغربي، إلى رفض الحداثة وتفضيل الحياة البدائية الطبيعية على حياة التمدن الحديث؟

---

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٣١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٣١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ثمة قصائد كتبها المرّاش قد تدفع إلى مثل هذا الاستنتاج، رأى فيها أن حالة الإنسان في العصور السالفة أفضل منها في العصر الحديث، حيث مزّقت «هيئة الإنسان» شرائع قامت على المطامع والحقد. يقول:

وحالة المرء في قدم العصور ترى أجل منها بهذي الأعصر الجدد
أما ترى هيئة الإنسان مزّقها تمدن حار منه الوحش ذو اللبد
سحقا لها هيئة قامت شرائعها على المطامع والتهويش واللدد[٣٢٠]

وكذلك يظهر الإنسان البدائي الذي كان يعيش حراً في الطبيعة، يهتدي بناموس فطرته، ويغتذي من خيرات الأرض، ولا يعرف الهم أو النكد، أكثر سعادة من الإنسان المتمدن الذي يهدده استبداد الأمراء والملوك، والذي أفقده سعادته وأثقل عيشه دأبه لإرضائهم، وانشغاله الدائم بالنهب والسلب لتحصيل رزقه، يقول:

ما أسعد المرء لما كان منعزلاً في البيد يرتع بين السهل والجبلِ
ويأكل الصيد والأثمار دانية والأرض تغذيه بالألبان والعسلِ
ما كان يودي به هم ولا نكد ولم يكن قلبه يدري سوى الجذلِ
كانت شريعته ناموس فطرته يهدي بها غير هيّاب ولا وَجلِ
ما كان يخشى أميراً لا ولا ملكاً ولا يهاب صروف الدهر والدولِ
ولا يبيت طوال الليل مفتكراً بالنهب والسلب والتدليس والختلِ
عساه يرضي أخا حكم بلا حُكُما و رب مال رماه الله بالبهلِ
ويلاه ويلاه من هذا التمدن كم أردى الفتى وأعاد العيش في ثقلِ[٣٢١]

وهكذا فالتمدن ما هو إلا جنون، به جلب الإنسان البلوى على نفسه بأُلفة أورثته العبودية والخضوع للاستبداد والطغيان، يقول:

تمدن الإنسان يا ويله تمدناً ما هو إلا جنون
قد جلب البلوى على نفسه بألفةٍ قد أورثته الشجون
ذي إلفة ساقته قهراً لأني صاحب الدهر العدو الخؤون

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٣٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

فكم بها حر لعبد عنا وكم غدا عال أسيراً بدون

أما ترى ألوف هذا الملا أسرى لأفراد بها يفتكون[٣٢٢]

وفي رأينا أن هذه القصائد لا يمكن الاستناد إليها للقول إن المرّاش قد انتهى إلى موقف سلبي إزاء التمدن، بل للقول إنه رفض الانحراف الذي أصاب التمدن الغربي، ذلك المتمثل في الحرب والطمع، وتسلط الأقوياء على الضعفاء والأغنياء على الفقراء، واستعباد الناس بعضهم لبعض وخضوعهم للطغاة والمستبدين، ما أفسد حال الهيئة الاجتماعية التي يجب أن تقوم على التآلف والمحبة والتعاون. ونستند في استنتاجنا هذا إلى أن المرّاش ظل دائماً على حماسه لإنجازات عصره العلمية والثقافية، تؤكد ذلك كتاباته في سنواته الأخيرة. فقد وصف القرن التاسع عشر بالفتى المقبل من عالم الأنوار، المتزين بالعلم والأدب، المتجمل بالتمدن، الذي تلألأ بأنوار محاسن الخليقة وجمال أسرارها، وأطلع من غرته كل شموس القرون الغابرة، حتى غدا سلطان القرون[٣٢٣].

في هذا القرن «الطبيعة قد أبدت غوامضها»[٣٢٤]، و«لم يعد لسلاح الجور من أثر»[٣٢٥]، و«العقل أطلع أنوار الحجى»[٣٢٦]، و«نضد الناس في سلك النظام»[٣٢٧]. وأدار القرن التاسع عشر «رحى المستصعبات»[٣٢٨]، فـ«أركب البرق أسلاكاً»[٣٢٩]، و«استطلع الضوء من فحم»[٣٣٠] و«استخدم النور في التصوير»[٣٣١]، و«أنشأ مقياس الهواء»[٣٣٢]. وفي هذا القرن أيضاً انسلخت أفريقيا عن آسيا وأُعتق العبيد[٣٣٣]. أما القرون الغابرة بالنسبة إلى القرن التاسع عشر فهي «كنسبة سائر الحيوانات إلى الإنسان»[٣٣٤]، ولهذا فالحنين إلى تلك القرون بات من العبث، يقول المرّاش مادحاً عصره:

---

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٣٢٣) المراش، «القرن التاسع عشر،» ص ٥٦١.
(٣٢٤) المراش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**، ص ١٦.
(٣٢٥) المصدر نفسه.
(٣٢٦) المصدر نفسه.
(٣٢٧) المصدر نفسه.
(٣٢٨) المصدر نفسه.
(٣٢٩) المصدر نفسه.
(٣٣٠) المصدر نفسه.
(٣٣١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٣٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٣٣٤) فرنسيس المرّاش، «الجرائد،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ١٥٧.

هذي عصور علينا في الحجى جدد فلا نبلبلها بالأعصر الأول
وقد أصاب بهذا الدهر كل فتى بحر الكمال فلا يهفو إلى الوشل[٣٣٥]

باختصار، لقد عرف موقف المرّاش من الغرب ومن التمدن الغربي تحولات وتبدلات، ولكنها بقيت دائماً محكومة بمفهومه للتمدن؛ فالمرّاش ثابت في إيمانه بـ «دولة العقل»، وما نقده للتمدن الغربي إلا لتناقضه مع موجبات هذه الدولة وأحكامها.

من هنا لا نجد تناقضاً في فكر المرّاش لجهة موقفه من «التمدن»، فما قصده بـ «التمدن المتوحش»، وبالتمدن الذي «ما هو إلا جنون» والذي مزق هيئة الإنسان، ليس هو التمدن القائم على العقل، بل هو تمدن زائف أورث الشقاء والفقر والحرب والعبودية والطغيان.

٣ ـ الأسباب الفلسفية والسياسية والتاريخية لتحول موقف المرّاش من التمدّن الغربي

لتبدل موقف المرّاش من التمدّن الغربي أسباب متعددة، منها ما يرتبط بتفكيره الفلسفي والاجتماعي، ومنها ما يجد تفسيره في الحروب القومية والأهلية التي عرفتها أوروبا وفرنسا على وجه التحديد، في ستينيات القرن التاسع عشر ومطلع سبعينياته، ومنها ما له علاقة بتعثر عملية التنظيمات، ودور الغرب في هذا التعثر، وفي المأزق الذي وصلت إليه السلطنة العثمانية في نهاية الستينيات من الناحية الاقتصادية والسياسية.

أ ـ الأسباب الفلسفية

يرى المرّاش أن الإنسان عبر تاريخه مسوق بدوافع ثلاثة هي: الإرادة والسعادة والسيادة، وهي جميعها تنتهي به إلى الشقاء ما لم يتمكن من التحكم فيها والسيطرة عليها، وقد بلغت هذه الدوافع أوجها في الغرب، حيث وصل العالم البشري إلى قمة جبل التمدن؛ فالإرادة أوصلت الإنسان الغربي إلى معرفة الحقائق واستقصاء الموجودات ونهج سبل الآداب ووضع الشرائع العادلة، والسعادة أوصلته إلى التعالي على كل الخليقة بما اقترحت له من أدوات الرفاه والرغد، والسيادة بلغت به إلى إخضاع مستعصيات الأشياء وإلى أن يسود جميع قبائل الطبيعة وطوائفها[٣٣٦].

هذا المستوى من التمدن الذي بلغه الإنسان الغربي ينذره بالهبوط في هاوية

(٣٣٥) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٨٩.
(٣٣٦) المراش، «التمدن المتوحش،» ص ٦٣٣.

التوحش، لأنه لم يضع حداً لإرادته وسعادته وسيادته، ما سيؤول في النهاية إلى انقلاب التمدن إلى عكسه لأن «زيادة الحد نقصان المحدود»[٣٣٧].

يستند المرّاش في حكمه هذا إلى إيمانه بالتوسط والاعتدال المميزين لفكره الاجتماعي الذي يبعد عن المغالاة والأحكام الجذرية؛ ففي **غابة الحق** يدعو إلى عدم معاملة ملك العبودية وأعوانه بالقساوة وإلى الاستيلاء على ولاياتهم بالتدريج[٣٣٨]، وإخضاعهم لقوانين وشرائع التمدن بدل القضاء عليهم بالشنق والسجن المؤبد. ويرى المرّاش أنه يجب على التمدن «أن يترك يداً لقايد الجهل في دائرته»[٣٣٩]، وأنه «لا ينبغي الرفض المطلق لقايد الكبرياء»[٣٤٠]، ولا بأس من «ترك بعض دخل لقايد الحسد والطمع في أحكام التمدن[٣٤١].

هذا الإيمان بالاعتدال والتوسط هو ما يعبّر عنه المرّاش في **مرآة الحسناء** بقوله: «أليس أخا النقصان ما هو زائد؟»[٣٤٢]، وهو ما جعله يعتقد بتحول التمدن، في ما إذا بلغ ذروته، إلى نقيضه: التوحش.

ويمكن إرجاع تبدل موقف المرّاش من الغرب إلى اعتقاده بتقلب أحوال المجتمعات الإنسانية وتبدلها وعدم استقرارها على حالة واحدة؛ ففي ذروة انبهاره بباريس والتمدن الغربي في **مشهد الأحوال** تساوره صورة الموت والزوال والخراب. ويستعيد صورة بابل ونينوى وصور وصيدون وتدمر وما حلّ بهم من خراب، وتبدو له باريس خراباً وطلولاً. يقول المرّاش:

أرى فلاة ولكن لا فلاح بها ... وليس من قايم فيها سوى خرب
أرى تلال طلول لحن في بقع ... تظللت بكروم الشوك والعنب
ذي بابل أينها ضاعت هنا وكذا ... ذي أختها نينوى سلطانة القطب
وصور تاجرة الدنيا وجارتها ... صيدون أصبحتا إعجاز منقلب
كذا هنا تدمر قد دمّرت ووهت ... ومنبج لم يعد منها سوى اللقب[٣٤٣]

(٣٣٧) المصدر نفسه.
(٣٣٨) المراش، **غابة الحق**، ص ٢٨.
(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٣٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٣٤٢) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٧٧.
(٣٤٣) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٣٠ ـ ٣١.

ب ـ الأسباب السياسية والتاريخية

لا يمكن فصل التبدل الحاصل في موقف المرّاش من التمدّن الغربي عن الأحداث التاريخية في أوروبا، وفي باريس نفسها، في نهاية الستينيات وأول السبعينيات من القرن التاسع عشر، ففي هذه الحقبة الزمنية اشتعلت الحرب البروسية الفرنسية ١٨٧٠ ـ ١٨٧١، فاجتاحت بروسيا مناطق واسعة من فرنسا وحاصرت باريس، واندلعت كومونة باريس، آذار/ مارس ـ أيار/ مايو١٨٧١، حيث أقام العمال حكومة ثورية قامت بإجراءات جذرية في السياسة والاجتماع والاقتصاد(٣٤٤).

تعود كتابات المرّاش المُدينة للغرب وللتمدن الغربي إلى هذه الحقبة بالذات، حيث كتب في **الجنان** سنة ١٨٧٠ «التمدن المتوحش»، وسنة ١٨٧١ «سياحة العقل»، و«تفسير مقال سياحة العقل» و«يوم باريز». وليس من الصعب اكتشاف الصلة بين هذه المقالات وبين أحداث تلك الحقبة؛ فقد أشار المرّاش في «يوم باريز» إلى الحرب البروسية الفرنسية وما رافقها من سفك دماء(٣٤٥)، كما أشار في «تفسير سياحة العقل» إلى حريق باريس على أيدي الكومونيين(٣٤٦).

وتتفق الصورة القاتمة التي رسمها المرّاش لغرب تلك الحقبة التاريخية مع تلك التي أوردها ماركس في **الحرب الأهلية في فرنسا**، حيث تحدث عن حرائق متعمدة(٣٤٧)، وسفك دماء(٣٤٨)، ودمار مخيف(٣٤٩)، وإعدامات فظيعة وهمجيّة(٣٥٠).

ج ـ أسباب تتعلق بـ «التنظيمات العثمانية»

وصلت «التنظيمات» التي كان من المأمول أن تدفع السلطنة العثمانية نحو الالتزام بمبادئ التمدن الغربي والتحول إلى دولة حديثة، دولة تنظيمات، إلى مأزق صعب. ما أصاب المؤيدين للتنظيمات الذين أملوا في السلطان عبد العزيز، الذي تولى السلطنة عام ١٨٦١، نصيراً راسخاً لعملية الإصلاح، بخيبة أمل كبيرة؛

---

(٣٤٤) كارل ماركس، **الحرب الأهلية في فرنسا** (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ١٩٠ ـ ١٩٢ و٢٠٢.

(٣٤٥) المراش، «يوم باريز،» ص ١٥٠.

(٣٤٦) المراش، «تفسير مقال سياحة العقل،» ص ٦١٩.

(٣٤٧) ماركس، **الحرب الأهلية في فرنسا**، ص ٢٢٠.

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

فالغرب الذي فرض هذه التنظيمات بالقسر والإكراه[٣٥١]، لم يقم بخطوات عملية تساعد السلطنة على تطبيقها، بل هو على العكس قد أمعن في مداخلات كان من شأنها زيادة أوضاع السلطنة تفككاً، كما إنه عمق بسياسته الاقتصادية أزمتها المالية، التي ظلت تتصاعد بدءاً من عام ١٨٦٠، حتى كادت الدولة تشهد إفلاساً رهيباً، حيث ارتفع دينها العام إلى ما يقارب المليار فرنك عام ١٨٦٩[٣٥٢].

في هذه الأسباب مجتمعةً يجب أن نجد تفسير تحول موقف المرّاش من الغرب، وتبدل نظرته إلى تمدنه. إذ لم يكن في إمكانه، بحكم انتمائه إلى أسرة نبيلة وموسرة، وبفعل ثقافته الغربية العميقة، وتحت وطأة انبهاره الشديد بالتمدن الغربي الذي شكل دافعاً أساسياً لرحلته إلى باريس، أن يرى في البدء التناقضات الطبقية والاجتماعية في داخل المجتمع الفرنسي، تلك التي أشار إليها أحمد فارس الشدياق بقوله في باريس :

نعم إنها مأوى الجحيم وشاهدي شقيون في ساحاتها ومناحيس[٣٥٣]

لقد رأى المرّاش في باريس في بداية رحلته إليها ما كان يريد هو أن يراه. لكن الأحداث التي عصفت بفرنسا في ما بعد شكلت صدمة فعلية لهذه الرؤية، ووضعته وجهاً لوجه أمام نقائض التمدن الغربي ومفارقاته.

---

(٣٥١) فلاديمير لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ط ٨ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ١٥٠.

(٣٥٢) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣٥٣) الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**، ص ٦٥٦.

القسم الثالث

أصـول الفكــر الليبرالــي عنــد المــرّاش
وتأثيــره وموقعـه فـي الفكــر العربـي الحديــث

الفصل السادس

أصول الفكر الليبرالي عند المرّاش

تفاعلت الأفكار والثقافات في ما بينها عبر التاريخ، وكان من نتيجة تفاعلها وتبعاً لشكل هذا التفاعل وأهميته، إنجازات مهمة في الفكر والفلسفة والأدب والفن. لكن ثمة مستويات من التفاعل، نخص بالذكر منها الترجمة، والاقتباس، وإعادة الصياغة أو الإنتاج، وهي أهم درجات التفاعل لأنها تؤدي إلى ابتكار أفكار ونظريات جديدة قد تسهم في تقدم الفكر والمجتمع الإنسانيين. إلا أننا، في المقابل، لا نبالغ في دور التأثير الذي تمارسه النصوص التي يتفاعل معها المؤلف ومدى حضور هذا التأثير في نصه، إلى حد القول بإلغاء دور المتأثر لصالح المؤثر، والتعامل معه كمتلقّ سلبي؛ فكل نص يبقى خاصاً بمؤلفه، متميزاً بطابعه الخاص، وما يضيفه من إسهام فكري جديد في ظرف تاريخي معين، مهما كان تواصل هذا المؤلف واسعاً وعميقاً مع ثقافات متعددة ومختلفة. من هذه الزاوية نتعامل مع نصوص المرّاش باعتبارها إضافة مهمة في مسار الفكر العربي الحديث؛ فقد تفاعل المرّاش مع ثقافات عديدة متنوعة، دينية، وعربية تراثية وحديثة، وغربية، من خلال اقتباسها واستيعابها وتأويلها، وإعادة إنتاجها وصياغتها[1]، أو من خلال إعادة ترتيبها وبلورتها[2]، أو بتبيئتها في الفكر العربي[3].

---

(١) محمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ٦٤، ٩١ و١٠١، وناصيف نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٩٩.

(٢) نصار، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣) انظر جابر عصفور، في: فرنسيس المرّاش، **غابة الحق**، تقديم ودراسة جابر عصفور، طبعة خاصة (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٦١.

انطلاقاً من هذه المبادئ والاعتبارات ننظر في أصول المرّاش الفكرية، الشرقية والغربية، مركزين اهتمامنا على الجانب الليبرالي من هذه الأصول، كونها موضوع بحثنا وغايته. لكن تحديد هذه الأصول ومدى تأثيرها وحضورها في فكر المرّاش يبقى مسألة صعبة ودقيقة؛ إذ إنه لم يشر إلا نادراً وبشكل محدود إلى المصادر التي نهل منها أو الأدباء والشعراء والفلاسفة الذين اطّلع على مؤلفاتهم، على عكس ما فعل الطهطاوي في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**[٤] وفارس الشدياق في **الساق على الساق**[٥]. ولهذا يُلاحَظ الاعتماد على التقدير والاستنتاجات الترجيحية التي تختلف بين الباحثين لدى تناولهم مسألة المصادر والأصول والمؤثرات في فكر المرّاش، وإن يكن أكثرهم قد أشار إلى تأثره في ما طرحه من آراء ليبرالية بأفكار التنوير الغربية والثورة الفرنسية. تقول نازك سابا يارد: «أما فرنسيس المرّاش فلم يصرّح باطلاعه على كتب غربية معيّنة، ما يجعل الاهتداء إلى المؤثرات الغربية في أدبه مهمة صعبة، إلا أن العديد من مواقفه الفكرية يذكّرنا بالأدب الرومنطي والفلسفة الروحانية الفرنسية»[٦]. ويتوصّل جابر عصفور كذلك إلى استنتاجات يقع أكثرها في دائرة التقدير، فقد استند إلى أن **غابة الحق** ظهرت بعد أن نشر بطرس البستاني سنة ١٨٦١ ترجمة روبنسون كروزو لديفو بعنوان **التحفة البستانية في الأسفار الكروزية** ليستنتج أن المرّاش ربما يكون قد تأثر بهذه الترجمة، فيقول: «أحسب أن المرّاش طالع ترجمة البستاني أو سمع عنها»[٧]. ويعتقد عصفور أن مزاج المرّاش كان يقوده في اتجاه الروايات الفلسفية التي كتبها أمثال جان جاك روسو وديدرو وفولتير[٨].

وإذا كان العديد من الباحثين قد أشار إلى مركزية أفكار التنوير الغربية في فكر المرّاش الليبرالي، إلا أننا لا نعثر على تحديد واضح في أغلب الأحيان لهذه الأفكار[٩].

---

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ١٢١.

(٥) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ١٠١.

(٦) نازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٢)، ص ٢٥.

(٧) انظر عصفور، في: المرّاش، **غابة الحق**، ص ١٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦١؛ رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ١٠٠؛ باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٩٤، ٩٦ ـ ٩٧ و١٠١، ومارون عبود، **رواد النهضة الحديثة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٧)، ص ١٣٦.

أما إذا عدنا إلى المرّاش نفسه من أجل تحديد الأصول الثقافية والليبرالية المؤثرة والفاعلة في فكره، فإننا نجد أن الإشارة الواضحة والدقيقة إلى هذه الأصول تقتصر على ما ورد في **رحلة باريس** حيث يقول: «انخرطت في سلك طلبة العلم... حتى بلغت العشرين وهنا شرعت أمتحن نفسي لأرى ماذا جنيت من الثمرات، فلم أجد في مخيلتي حينئذ سوى كمية وافرة من ألوف مسايل ومشاكل العلم العربي ولم أعثر في خزانتي غير على كتب مطولات ومختصرات في النحو والصرف، وما يلحقهما وإذ تأملت الفايدة لم أجدها سوى نظم الشعر... فأوحت إليّ كراهتي تلك الفايدة المفتداة بأفخر سني حياتي أن انعكف إلى طلب العلوم العالية واللغات... وبدأت أدرس العلوم الطبية وأنا في سن الخامسة والعشرين ولم أزل أن هضمت أربع سنين كوامل على مايدة هذه الدراسة»[١٠].

من هنا نرى أن اهتمامات المرّاش الثقافية توجهت في البدء نحو اللغة والتراث العربيين، ثم إلى العلوم الطبية واللغات، إلا أن المرّاش لم يحدد اللغات التي درسها[١١]، ولم يشر إلى المصادر الغربية في ثقافته، مؤلفات أو مؤلفين، باستثناء إشارة واحدة إلى دوكلو وفولتير مصنفاً إياه في «زمرة الكفر»[١٢]. وهنا في نظرنا يكمن اختلاف دارسي المرّاش في تحديد الأدباء والفلاسفة الذين تأثر بهم؛ ففي حين تعتقد نازك سابا يارد أن المرّاش ربما تأثر بالنظرية الداروينية في نشأة الإنسان وتطوّره[١٣]، وبتورغو وكوندورسيه وسان سيمون وغيرهم من الفلاسفة المثاليين في تأكيد دور القوى الفكرية في التاريخ[١٤]، يؤكد محمد جمال باروت[١٥] وناصيف نصار[١٦] وجابر عصفور[١٧] وز. ل. ليفين[١٨] على التأثير المركزي لخطاب التنوير

---

(١٠) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٧ ـ ٨.

(١١) يقول جابر عصفور في مقدمة **غابة الحق**: «من الواضح أنه أتقن الإيطالية إلى جانب الفرنسية». ونرى أنه ربما كان يعرف الإنكليزية أيضاً كونه درس الطب على يد طبيب إنكليزي في حلب أتينا على ذكره في سيرة المرّاش. انظر: عصفور، في: المرّاش، **غابة الحق**، ص ١١.

(١٢) فرنسيس المرّاش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧١)، ص ٦٢.

(١٣) يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ص ١٣٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١٥) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٩١ و٩٧.

(١٦) نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ١٠٠.

(١٧) انظر عصفور، في: المرّاش، **غابة الحق**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٨) انظر: ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٦٦.

الفرنسي في فكر المرّاش. وفي حين ينبّه مارون عبود إلى التأثير الديني والكنسي في ثقافة المرّاش، وإلى تميزه عن جميع كتّاب عصره بتأثره بالعلم والفلسفة[١٩]. ترى نازك سابا يارد أنه قد تأثر بالفلاسفة العقلانيين والدينيين على السواء في رفض الاعتراف بوجود الصدفة والاتفاق في الكون[٢٠]. ويذهب سامي الكيالي إلى أن المرّاش هو أول من نادى بمذهب داروين في الشرق[٢١].

هذه الآراء والاجتهادات المتعددة والمختلفة في تحديد أصول المرّاش الفكرية، تؤكد ما كنا قد أشرنا إليه لجهة تفاعله الواسع مع ثقافات عديدة لا يمكن تحديد جوانبها وجميع أبعادها تحديداً دقيقاً، ما يجعل استقراء نصوصه في العمق، السبيل الأفضل لتبيان المؤثرات الأساسية الفاعلة في فكره عامة وفكره الليبرالي بخاصة. ومن خلال هذه النصوص بالذات نجد أن فكر المرّاش تجاذبته مؤثرات دينية، ومؤثرات علميّة، ومؤثرات عربية تراثية وتنويرية، ومؤثرات تنويرية غربية. وتختلط هذه المؤثرات وتتداخل فيصعب تحديدها بشكل دقيق تبعاً لدرجة التشابه في ما بينها وتفاعلها على نحو واسع.

أما سبيلنا إلى الاهتداء إلى هذه المؤثرات فيعتمد على مقارنة نصوص المرّاش بنصوص غيره من الشعراء والكتّاب والفلاسفة، وملاحظة مدى التقارب أو التشابه في اللغة والأفكار والرؤى والطروح بينه وبين هؤلاء إلى حد يجعلنا نستنتج تأثره بهم.

أولاً: المؤثرات العربية في فكر المرّاش

١ ـ المؤثرات التراثية في فكر المرّاش

توزعت كتابات المرّاش بين النثر والشعر، ومع أنه لم يكن له سوى ديوان واحد، إلا أن أكثر كتبه لم يخلُ من قصائد عبّر في أكثرها عما كان قد كتبه نثراً. ويتبين من خلال شعره تأثره بالشعر الجاهلي فهو يقف على الأطلال، يقول:

قفا بي صاحبّي على طلول ذرتها في الفضا ريح القضاء[٢٢]

(١٩) عبود، **رواد النهضة الحديثة**، ص ١٣٦.

(٢٠) يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ص ١٣٦.

(٢١) سامي الكيالي، **الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ٤٤.

(٢٢) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ١٢.

ويقول المرّاش أبياتاً تذكّر بكعب بن زهير وطرفة بن العبد والسموأل. يقول كعب بن زهير:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيّم إثرها، لم يُفدَ مكبول

ويقول المرّاش:

بدت فقلبي بذاك الحسن مشغول وغازلت فجميل الصبر مقتول

ولحظها بقوى الإدلال جاذبني إلى الهوى ففؤادي اليوم متبول[٢٣]

يقول طرفة بن العبد:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزوّد

ويقول المرّاش:

صبراً على حكم القضاء فربما تبدي لك الأيام ما لم تعهد[٢٤]

يقول السموأل:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل

ويقول المرّاش:

أرى كل شيء فقده سهلاً غدا عليّ إذا لم أفقد الشرف الأعلى[٢٥]

والمرّاش متأثر كذلك بشعراء العصر العباسي كأبي نواس وأبي فراس وأبي العلاء والمتنبي. يقول أبو نواس:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الداء

ويقول المرّاش:

دع عنك عذلي يا عذولي واتئد فالقلب غير هوى المليحة ما اقتنى[٢٦]

يقول أبو فراس:

أقول وقد ناحت بقربي حمامة أيا جارتا هل تشعرين بحالي

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

ويقول المرّاش:

ويا ورقاء فوق الأيك ناحت أمن هجر نواحك أم بعاد[٢٧]

يقول أبو العلاء:

خفف الوطء ما أظن أديم الأرض إلا من هذه الأجساد

ويقول المرّاش:

وتوقّ أن تطأ التراب فربما منك الملوك تطاء والعظماء[٢٨]

يقول المتنبي:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم

ويقول المرّاش:

لكل امرئ فعل على قدر عزمه ومن أين للأوعال وخد النجائب[٢٩]

يقول المتنبي:

وما الدهر إلا مِن رواة قصائدي إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشداً

ويقول المرّاش:

ألا يا أولي الأفضال إني بمدحكم إذا قلت شعراً أصبح الدهر صاحبي[٣٠]

وقد أعرب المرّاش عن إعجابه وافتخاره ببعض الشعراء الجاهليين بقوله في مجلة **الجنان**: «يكفي جاهلية العرب شرفاً وفخراً وسمواً وقدراً ما ظهر بينهم من الشعراء والفصحاء والحكماء والصلحاء... ومنهم امرؤ القيس... وزهير وطرفة بن العبد وكعب وابن كلثوم وعنترة العبد والنابغة الذبياني»[٣١]. وتأثر المرّاش ببعض الشعراء القريبي العهد من عصره كالخوري نيقولاوس الصائغ[٣٢] وبعض الشعراء المعاصرين له مثل خليل الخوري وجبرائيل الدلال ونصر الله دلال وأنطون صقال وناصيف

(٢٧) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠)، ص ٧٣.

(٢٨) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣١) فرنسيس المرّاش، «يوم باريز،» **الجنان** (١٨٧٢)، ص ١٥١.

(٣٢) مجيد صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» (رسالة مخطوطة، الجامعة اللبنانية، معهد المعلمين العالي، بيروت، ١٩٦٧)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

اليازجي[٣٣]، ومدح أكثر هؤلاء وكانت بينه وبينهم مراسلات شعرية[٣٤]، لكن هذه المؤثرات الشعرية وقفت في أكثرها وراء مظاهر التقليد والاتباع في ثقافته[٣٥].

وإذا كان من اليسير اكتشاف المؤثرات التراثية في شعر المرّاش، فإنه من الصعب الاهتداء إليها بشكل دقيق في كتاباته النثرية، ولا سيما أن قلة من الباحثين أشارت إلى هذه المؤثرات. من هؤلاء جابر عصفور الذي رأى أن المرّاش ربما تأثر بابن المقفع في **كليلة ودمنة** باختياره سبيل التمثيل والأمثولة حيث تتحول الأفكار إلى رموز، وتعرض الآراء بواسطة المجازات[٣٦]؛ فالفيلسوف في **غابة الحق** يبدو بمثابة صورة أخرى من الحكيم «بيدبا». والمغزى المضمر في **غابة الحق** يشبه المغزى المضمر في **كليلة ودمنة** من الزاوية التي تؤكد حاجة السلطان إلى الحكمة والحكيم[٣٧] وتعلي من شأن «عقل» الفيلسوف بالقياس إلى «سيف» السلطان، تماماً كما تعلي الطبيعة من شأن أصناف الحيوان الصغيرة أمام أصناف الحيوان الكبيرة التي تشبه في بطشها السلطان «دبشليم»[٣٨]. وفي رأي عصفور أن ثمة صلة بين تقاليد «المقامة» والأسلوب السردي الذي اتبعه المرّاش والذي كان شائعاً في عصره سواء في المحفوظ من المقامات القديمة للهمذاني والحريري والزمخشري، أو المستخدم في المقامات الإحيائية ابتداءً من مقامات الشيخ ناصيف اليازجي[٣٩].

وقد تكون لبعض الأفكار التي ساقها المرّاش في عدد من مؤلفاته وقصائده، صلة بفكر ابن خلدون حول العمران وأطواره، إن لجهة التأكيد على تقلب أحوال الأمم من الازدهار إلى التأخر، أو لجهة إرجاعه ظهور السياسة والسيادة إلى القهر والتغلب[٤٠].

وقد يكون المرّاش متأثراً بأبي حيان التوحيدي في نظرته إلى الفئات الكادحة في المجتمع الإنساني؛ فأبو حيان رأى في الهمج والرعاع على جهلهم وغبائهم، أصل العمار، فإنهم «يخرجون الغريق، ويطفئون الحريق، ويؤنسون الطريق»[٤١]. ويتفق

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣٤) المراش، **مرآة الحسناء** ص ٧٤، ١٠٢، ٢١١، ٢١٩، ٢٢١ و٣١٧.

(٣٥) صوايا، المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٣.

(٣٦) انظر عصفور، في: المرّاش، **غابة الحق**، ص ٢٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥)، ص ٥١، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٠)، ص ١٠٨.

(٤١) ورد في: علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٠٦.

المرّاش مع أبي حيان في نظرته إلى هؤلاء بقوله في **غابة الحق** مخاطباً البخيل: «أما تعرف أن العضد الأعظم لترتيب حياتك يوخذ من مثل السايلين والمحتاجين فهم يبنون دارك وحانوتك. وهم ينسجون ثوبك ورداك... وهم يتسارعون إليك من كل الجهات ليحرسوك من وثبات المختلس وهجمات العدو... وإذا انتشبت حريقة في منزلك القوا أرواحهم لينقذوك وأولادك ويحموا أمتعتك»[٤٢].

وتوحي محاجة المرّاش في الدفاع عن روحانية النفس الإنسانية وخلودها في **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** بكونه مطّلعاً على آراء ابن سينا في النفس الإنسانية. كما يقترب من ابن رشد في ثقته بالعقل الإنساني ومقدرته على إثبات وجود الله، وفي اعتقاده بوحدة الغرض والهدف بين العقل والوحي، وفي ميله نحو التعليل والتأويل عندما لا يوجد تعليل لبعض الحقائق في كتاب مُنزل أو إجماع على حقيقة تعليلها[٤٣].

وقد يكون المرّاش في حصره «حصول الشخص على لذة الحياة معتوقة من كل حاكم وصافية من كل مكدر»[٤٤] بمن «وسمته العناية بسمة الانفراد»[٤٥] متأثراً بمتوحد ابن باجة الذي يستطيع بفضل فطرته الفائقة أن يتوصل إلى معرفة كل الأشياء ومدبرها وغاية الوجود الأخيرة[٤٦].

٢ ـ المؤثرات العربية التنويرية في فكر المرّاش

المؤثرات العربية الأهم في فكر المرّاش هي المؤثرات التنويرية المتمثلة بشكل أساسي في الأفكار التي نادى بها نهضويّو القرن التاسع عشر المعاصرون للمرّاش مثل رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني، إضافةً إلى بعض النهضويين الحلبيين مثل جبرائيل ونصر الله الدلال اللذين عبّرا عن توجهات فكرية مماثلة في قسم كبير منها لتوجهات المرّاش، ما يدل على تفاعله الواسع مع الفكر التنويري في عصره.

ومع أن المرّاش لم يشِر في مؤلفاته أو مقالاته أو شعره إلى رفاعة الطهطاوي، إلا أن المبادئ العامة التي أسس عليها المرّاش مفهومه للتمدن تتلاقى في قسم منها مع

---

(٤٢) المراش، المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٤٣) فرنسيس المرّاش، «النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٥١.
(٤٤) المراش، **غابة الحق**، ص ٣٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٤٦) جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها** (بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٦٤.

المبادئ والأسس التي يمكن استخلاصها من كتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الذي طبع في عامي ١٨٣٤ و١٨٤٩[٤٧]، ما يرجّح إمكان أن يكون المرّاش قد اطّلع عليه وترك بالتالي أثراً في تفكيره الليبرالي وفي مفهومه للتمدن. يدعم ترجيحنا هذا تلاقي الكثير من دعائم التمدن في مفهوم المرّاش مع الأسس والمبادئ التي أشار إليها الطهطاوي في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، والتي تناولناها في حديثنا عن مفهوم التمدن عند الطهطاوي، وعلى رأسها الاهتمام بالعلوم والعمران، وحب الوطن، والنظام السياسي العادل، وحرية الرأي والاختلاف، والمساواة أمام القانون، والنظرة إلى المرأة.

ومن المرجح كذلك تأثير أحمد فارس الشدياق في فكر المرّاش الليبرالي؛ فقد مدحه المرّاش[٤٨] وأشاد بجريدته **الجوائب**[٤٩]. وفي مفهوم المرّاش للتمدن نقاط التقاء أساسية مع ما جاء في **الساق على الساق في ما هو الفارياق**[٥٠] للشدياق من تقدير للعلوم والعلماء، ومن احترام لحرية الرأي والاختلاف، والمساواة أمام القانون، وتعاطف مع الفئات الكادحة في المجتمع، إضافةً إلى الموقف النقدي من بعض مساوئ التمدن الغربي.

أما التأثير الأكبر لفكر التنوير العربي في فكر المرّاش فيتمثل في التأثير الذي مارسه بطرس البستاني من خلال مقالاته في **نفير سورية**، و**الجنان** التي كتب فيها المرّاش منذ السنة الأولى لتأسيسها وحتى وفاته سنة ١٨٧٤. ويتجلى تأثير البستاني في مفهوم التمدن؛ فقد أعاد المرّاش صياغة هذا المفهوم وتبنّى نقد البستاني للتمدن الظاهري ورأيه القاسي فيه[٥١]، وجاءت الدعائم التي حددها للتمدن مماثلة في أكثرها لما كان قد قال به البستاني في **نفير سورية** وقوامها الديانة الصحيحة ومحبة الوطن وتفضيل الصالح العمومي والألفة المدنية والسعي إلى اكتساب الآداب والعلوم.

وتفاعل المرّاش مع الفكر الليبرالي في حلب في ستينيات القرن التاسع عشر، وبشكل خاص مع الآراء والأفكار الليبرالية التي طرحها الأخوان جبرائيل[٥٢] ونصر

---

(٤٧) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٧٨.

(٤٨) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٤٩) فرنسيس المرّاش، «الجرائد،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ١٥٨.

(٥٠) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**، طبعه بنفقته رافائيل كحلا الدمشقي (باريس: بنجا مان ديبار، ١٨٥٥).

(٥١) نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٥٢) مدحه المرّاش، في: المرّاش، **مرآة الحسناء**، ص ٢١٩.

الله دلال[٥٣]؛ إذ من السهل ملاحظة وجوه التشابه والاتفاق بين ما طرحه نصر الله دلال ١٨٤١ ـ ١٨٨٣ في كتابه **منهاج العلم**[٥٤]، وما طرحه المرّاش في **غابة الحق** و**رحلة باريس** و**مشهد الأحوال** و**الجنان**، إن لجهة أهمية العلم ودوره المركزي في الحياة الإنسانية، أو لجهة التأكيد على الرابطة الوطنية، كما إنه من السهل أيضاً تبيّن التشابه بين المرّاش والدلال في تعريف التمدن ودعائمه المتمثلة في العدل والمحبة وتفضيل الصالح العام، حتى نكاد نحكم بأن المرّاش في **غابة الحق** المطبوع في حلب سنة ١٨٦٥، ونصر الله دلال في **منهاج العلم** المطبوع في العام نفسه وفي المدينة ذاتها، إنما يعبّران عن رؤية ليبرالية مشتركة تكاد تكون واحدة، وفي ذلك دلالة على تأثرهما المشترك بالأفكار الليبرالية المطروحة في الأوساط الفكرية المتنورة في تلك المرحلة من تاريخ الفكر العربي الحديث.

أما جبرائيل دلال ١٨٣٦ ـ ١٨٩٢ الذي أتينا على ذكره في معرض حديثنا عن الحرية السياسية في فكر المرّاش، فقد ضمّن قصيدته «العرش والهيكل»[٥٥] بعضاً من الأفكار الليبرالية المتقدمة في عصره، فهاجم السلطة المطلقة وجور الملوك واستبدادهم، ودعا إلى الثورة والنهضة والعدل والمساواة. ومما لا ريب فيه أن فكر المرّاش الليبرالي كان على تفاعل عميق مع فكر جبرائيل دلال، ولا سيما أن الروحية العامة لقصيدة «العرش والهيكل»، في ما إذا استثنينا موقف الدلال من رجال الإكليروس و**التوراة**، تتفق مع التوجهات التي عبّر عنها المرّاش في قصائده الليبرالية.

ثانياً: المؤثرات الغربية في فكر المرّاش

رأينا سابقاً أن أكثر الذين تطرقوا إلى دراسة فرنسيس المرّاش يجمعون على تأثير فكر التنوير الفرنسي في فكره الليبرالي. لكن إذا استثنينا بعض الدراسات الجادّة[٥٦]،

---

(٥٣) مدحه المرّاش في: المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٥٤) نصر الله دلال، **منهاج العلم** (حلب: [د. ن.]، ١٨٦٥).

(٥٥) نشر محمد جمال باروت نص القصيدة الكامل في: باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ١٥١ ـ ١٥٧. وتذكر عائشة الدباغ أن القصيدة طبعت في باريس سنة ١٨٦٤. انظر: عائشة الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين** (بيروت: دار الفكر، [١٩٧٢])، ص ١٣٩. ويتفق محمد جمال باروت في كتابه (ص ٥٠) مع عائشة الدباغ حول تاريخ نشرها، ولكنه يذكر أنها طبعت في حلب. وقد بيّن كرم الحلو أن الدلال إنما كتب «العرش والهيكل» في باريس في سبعينيات القرن التاسع عشر. انظر: كرم الحلو، «حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: دور أساسي في حركة التنوير العربية،» **النهار**، ٢٢/ ٩/ ١٩٩٥، ص ١٥.

(٥٦) من هذه الدراسات ما جاء في: نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، وباروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ومقدمة عصفور في: المرّاش، **غابة الحق**.

فإن الباحثين في فكر المرّاش لم يتصدوا لتحديد مصادر هذا التأثير تحديداً دقيقاً، وإن يكن بعضهم قد ذكر أن روسو ومونتسكيو وفولتير، ربما كان لهم أكبر الأثر على المسيحيين المتعلمين في الفكر العربي الحديث[٥٧].

وفي رأينا أن روسو يشكل مصدراً أساسياً للفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش على عكس ما يعتقده هشام شرابي الذي رأى أن «الهضم المنهجي لأفكار روسو كان صعباً فبقي تأثيره غير متوازن»[٥٨]، ذلك أن المرّاش كما رأينا من خلال سيرته كان يتقن اللغة الفرنسية، وقد سافر في صباه إلى باريس ومكث فيها قرابة السنة. كما إن والده فتح الله المرّاش كان مثقفاً وكاتباً وتاجراً كثير الأسفار إلى الغرب، وكان يقتني مكتبة غنية. ورأينا كذلك أن حلب في القرن التاسع عشر كانت مركزاً تجارياً مهماً، حيث عاشت في أحيائها المسيحية جالية من التجار الغربيين الذين أقاموا مع المسيحيين علاقات اجتماعية وثقافية.

بالاستناد إلى هذه المعطيات يمكن الاستنتاج أن المرّاش قد اطّلع على بعض مؤلفات روسو ومونتسكيو، ويؤكد استنتاجنا هذا، تأثر المرّاش بالكثير من أفكارهما وآرائهما السياسية والاجتماعية.

١ ـ تأثير روسو

يظهر تأثير روسو بصورة خاصة من خلال كتابيه **العقد الاجتماعي** و**أصل التفاوت بين الناس** في كثير من أفكار المرّاش وآرائه ومفاهيمه الليبرالية؛ فقد اقتبس بعضاً من هذه الأفكار والآراء وأعاد إنتاجها وصياغتها.

فالمرّاش متأثر برأي روسو في المساواة الاجتماعية التي لا تلغي الفروق بين الناس، ولكنها تساوي بين الجميع، الفقراء والأغنياء، والأقوياء والضعفاء، في الحق في الحياة والحرية. يقول روسو[٥٩]: «وأما في ما يتعلق بالمساواة، يجب أن لا

---

(٥٧) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٧٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٥٩) وهذا النص بالفرنسية: «A l'égard de l'égalité, Il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au dessous de toute violence et ne s'exerce jamais en vertu du rang et des loix, et quant a la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre: Ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise».

انظر: Jean - Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Gallimard, 1964), pp. 213-214.

نعني بهذه الكلمة أن درجات القوة والغنى ينبغي أن تكون، على الإطلاق، هي إياها. ولكن ينبغي في ما يتعلق بالقوة، أن تكون فوق كل عنف، وألا تمارس أبداً إلا بمقتضى المرتبة والقوانين. وأما في ما يتعلق بالغنى، فيجب ألا يكون أي كان من المواطنين على درجة من الثراء تمكنه من مشترى غيره، وألا يكون هناك مواطن بلغ من الفقر حداً يضطر معه إلى بيع نفسه، وهذا يفترض الاعتدال في اقتناء الأموال، وفي الحظوة والوجاهة، عند العظماء، والاعتدال في البخل والتطلع إلى ما للغير، عند صغار الناس»[٦٠].

وكما رأينا سابقاً فإن التباين الاجتماعي وانقسام المجتمع إلى فئات متعددة، وإلى فقراء وأغنياء، هما أمران طبيعيان في رأي المرّاش. يؤكد ذلك قوله: «كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها»[٦١] وقوله: «إن الأغنياء والفقراء متبادلون حقوق المعيشة سواء»[٦٢]. ورأينا أن الحل الذي يقترحه المرّاش للتباين الاجتماعي الحاد يشبه الحل الذي قال به روسو، ويتلخص في الحد من الفروق الاجتماعية الفادحة حتى لا تكون سبباً لتقويض الهيئة الاجتماعية؛ فالمرّاش يحذر أرباب السياسة من الإجحاف بالفقراء بقوله: «أفلا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعية»[٦٣].

ويدعوا المرّاش إلى الحد من البخل بقوله مخاطباً البخيل: «أما تعرف أن العضد الأعظم لترتيب حياتك يؤخذ من مثل السايلين والمحتاجين. . . فلماذا تعرض عنهم وتشتمهم إذا مدوا أيديهم إليك ليطلبوا سدد رمقهم»[٦٤].

أما المساواة التي تطلّع إليها المرّاش فهي المساواة في حق الحياة وحق الحرية بين كل فئات المجتمع من خلال شرائع تجري متساوية على الجميع من دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال[٦٥]. وهذا ما قصده روسو بقوله[٦٦]: «ولكن إذا

---

(٦٠) جان جاك روسو، **العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمه إلى العربية بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢)، ص ٧٢.

(٦١) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٦) والنص باللغة الفرنسية: «Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit - il qu'il ne faille pas au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir».

انظر: Rousseau, *Du contrat social*, p. 214.

كان التطرف أمراً لا مفر منه، أفلا ينبغي، على الأقل، تنظيمه؟ ولهذا السبب، بالضبط، ولأن قوة طبيعة الأشياء تهدف إلى القضاء على المساواة، وجب على قوة الاشتراع أن تهدف دائماً إلى حفظها»[٦٧].

والمرّاش متأثر بروسو في اعتبار الأسرة النموذج الأول للجماعات السياسية. يقول روسو[٦٨]: «فالأسرة إذن، هي النموذج الأول للجماعات السياسية إذا ما أريد وصفها بهذا الوصف: فالرئيس هو صورة الأب، والشعب صورة الأولاد»[٦٩]. ويقول المرّاش: «فلا ريب أنه إذا تطلبنا معرفة أصل وانقياد العالم البشري إلى بعضه البعض وكيفية انتشار السيادة والشريعة فيه، إنما يدعونا الأمر إلى التوغل في أودية التواريخ الفسيحة. وهناك تبرز لدينا عروسة غابة الحقائق من خباء الأزمنة السالفة مقدمة لنا بين أناملها زهرة المراد. وهكذا نعلم حينئذٍ أن الإنسان لم يسد في أول أمره إلا على عيلته ومتعلقاتها فقط، ثم آلت به حركات الظروف إلى أن يسود ويسطو على قبيلة ثم أفضت به تلك السيادة والسطوة إلى التسلط على شعوب مختلفة وقبايل متنوعة حيثما نودي به يعيش الملك»[٧٠].

ويعيد المرّاش إنتاج نظرية روسو في «الحرية الأدبية». فقد رأى روسو أن الحرية الأدبية، هي وحدها، تجعل الرجل سيد نفسه، وأن الطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا هي «حرية». يقول روسو[٧١]: «ويمكن أن نضيف إلى مقتنى الحال المدنية، الحرية الأدبية التي، هي وحدها، تجعل الرجل سيد نفسه، لأن الباعث المندفع من الشهية وحدها هو «عبودية»، والطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا هي «حرية»»[٧٢].

ويقول المرّاش: «وعلى كل حال إن الإنسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح، يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبياً. على

---

(٦٧) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ص ٧٣.

(٦٨) «La Famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques; Le Chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants».

انظر: Rousseau, Ibid., p.174.

(٦٩) روسو، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٧١) «On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberte».

انظر: Rousseau, *Du contrat social*, p. 187.

(٧٢) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ص ٣٢.

أنّه إذا كان ذلك التعبد لازماً فتلك الحرية ملزومة لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبودية»[٧٣].

ويأخذ المرّاش بموقف روسو من العبودية المستند إلى أن الاستعباد يتناقض مع الطبيعة الإنسانية. يقول روسو[٧٤]: «ليس لإنسان ما سلطان طبيعي على مثله، والقوة لا تخوّل أي حق كان، لذلك فإن العهود تظل أسّاً لكل سلطة شرعية بين الناس»[٧٥].

ويقول المرّاش: «فهات أعرب لنا يا أيها السيد عن الامتياز الطبيعي الحاصل بينك وبين عبدك البايس»[٧٦]، «وكيف تمكنك الطبيعة الإنسانية من مجاوزة حدودها وشرايعها بهكذا أفعال شريرة»[٧٧] «أطلق هذا العبد الغريب. فلا يصوغ لك استعباد الجنس البشري»[٧٨].

ويستعير المرّاش الصورة الرمزية التي ضربها روسو في رفض الحيوانات للأسر والعبودية ليدعم موقفه الرافض لاستعباد الإنسان للإنسان. يقول روسو[٧٩]: «وعندما أرى الحيوانات التي تولد حرة عيوفاً للأسر، تحطّم رؤوسها على قضبان حديد سجنها»[٨٠].

ويقول المرّاش: «وليس الإنسان فقط ينفر طبعاً عن هذه الغلبة بل وأكثر الحيوانات أيضاً. على أنه متى عارض حركة أميالها مانع ما ظهرت عليها حالاً دلايل الانزعاج وأشاير المدافعة»[٨١].

---

(٧٣) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٠.

(٧٤) «Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les homme».

انظر: Rousseau, *Du contrat social*, p. 177.

(٧٥) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ص ١٧.

(٧٦) المراش، **غابة الحق**، ص ١٢٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) «Quand je vois des animaux nés libres et abhorrant la captivité se briser la tête contre les barreaux de leur prison».

انظر: Jean - Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Livre de poche, 1996), p. 123.

(٨٠) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢)، ص ١٠١.

(٨١) المراش، **غابة الحق**، ص ١٢٤.

والمرّاش متأثر بروسو في ضرورة أن يراعي الحاكم الصالح العام، وألا يصرف انتباهه عن المطالب العامة إلى الأمور الخاصة. يقول روسو[٨٢]: «ما من شيء أشد خطراً من تأثير المصالح الخاصة بالشؤون العامة، وسوء استعمال الحكومة لسلطتها شر أخف من فساد المشترع، هذا الفساد الذي هو نتيجة حتمية للمرامي الخاصة»[٨٣].

ويقول المرّاش: «إن أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدايم إلى الصالح العام وتواصل السهر عليه بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولم تلتفت إلى هذا الصالح أو تغافلت عنه فلا تعتبر إلا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية»[٨٤].

ويرى المرّاش، متأثراً بروسو، أن القوانين يجب أن تأتي متوافقة مع حالة الشعب الذي ستطبّق عليه. يقول روسو[٨٥]: «كما إن المهندس، قبل أن يشيد مبنى كبيراً، يتأمل الأرض ويسبر غورها ليتحقق من أنها تقوى على حمل ثقل البناء، فإن منشىء الشرائع الحكيم لا يشرع في صياغة قوانين هي بأنفسها صالحة، ولكنه ينظر، قبل ذلك، هل الشعب الذي تطبّق عليه تلك الشرائع هو أهل لأن يحمل عبئها»[٨٦].

ويقول المرّاش: «هكذا ينبغي أن تكون السياسة مطابقة بقوانينها وشرايعها لما يقتضيه واقع الحال بدون زيادة ولا نقصان. ومتى عدمت تلك المطابقة زاغت الهيئة عن واجباتها واضطرب كل نظامها»[٨٧].

ومن البيّن تأثير روسو في المرّاش سواء في مقالة «التمدن المتوحش» أو في بعض قصائده في **مرآة الحسناء**، حيث أدان الحال التي أفضى إليها التمدن ونشوء الثروة وحب الاستئثار، ما أدى إلى شقاء الإنسان واستعباده تحت نير المطامع، وفساد فطرته الأصلية.

---

(٨٢) «Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des loix par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur suite infaillible des vues particulières».

انظر: Rousseau, *Du contrat social*, p. 226.

(٨٣) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ص ٩٠.

(٨٤) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٧ و٧٨.

(٨٥) «Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles - mêmes, mais il examine auparavant si le peupe auquel il les destine est propre à les supporter».

انظر: Rousseau, *Du contrat social*, pp. 206-207.

(٨٦) روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ص ٦٢.

(٨٧) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٦.

يقول روسو[٨٨]: «إن الإنسان المتوحش يختلف كل الاختلاف عن المتمدن بعمق القلب والميول، وإن ما تكون فيه سعادة الواحد قد يجر الآخر إلى اليأس، وإن أولهما لا يستنشق إلا الراحة والحرية، وهو لا يريد إلا أن يعيش وأن يظل خالياً من العمل، وإن سكون الرواقي نفسه لا يداني عميق لا مبالاته تجاه أي موضوع آخر. والرجل المدني، على عكس ذلك، إنما هو دائب العمل، دائم الحركة، يعرق ويشقى من دون انقطاع بحثاً عن أعمال تستدعي قسطاً أكبر من المجهود الذي يبذله، ويدأب في العمل حتى الموت، بل يسعى إلى طلبه ليصل إلى حال تمكنه من الحياة، أو يتخلّى عن حياته في سبيل الخلود، وهو يتزلف إلى العظماء الذين يبغضهم، وإلى الأغنياء الذين يحتقرهم، ولا يدخر جهداً ليحرز شرف خدمتهم، ويباهي منتفخاً بذلّه وبحمايتهم إياه، وإذ إنه فخور بعبوديته، فهو يتحدث، باستخفاف وازدراء، عن أولئك الذين حرموا شرف مقاسمته هذه العبودية»[٨٩].

ويقول المرّاش:

ما أسعد المرء لما كان منعزلاً ... في البيد يرتع بين السهل والجبلِ
يأكل الصيد والأثمار دانية ... والأرض تغذيه بالألبان والعسلِ
ما كان يودي به هم ولا نكد ... ولم يكن قلبه يدري سوى الجذلِ
كانت شريعته ناموس فطرته ... يُهدى بها غير هياب ولا وجلِ
ما كان يخشى أميراً لا ولا ملكاً ... ولا يهاب صروف الدهر والدولِ
ولا يبيت طوال الليل مفتكراً ... بالنهب والسلب والتدليس والختلِ
عساه يرضي أخاً حكم بلا حكم ... أو رب مال رماه الله بالبهلِ[٩٠]

---

(٨٨) «L'Homme sauvage et l'homme police diffèrent tellement par le fond du coeur et des inclinations que ce qui fait le bonheur suprême de l'un reduirait l'autre au désespoir. Le Premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du stoïcien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. Au contraire, le citoyen toujours actif sue, s'agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses: Il travaille jusqu'à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, on renonce à la vie pour acquérir l'immortalité. Il fait sa cour aux grands qu'il hait et aux riches qu'il méprise; il n'épargne rien pour obtenir l'honneur de les servir; Il se vante orgueilleusement de sa bassesse et de leur protection et, fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partage».

انظر: Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 132.

(٨٩) روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص ١١٤.

(٩٠) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٢٦.

وفي موقف المرّاش من الفقراء يبدو واضحاً تأثير روسو: فقد عزا روسو الثروة إلى الاغتصاب، ورأى أنه أياً كان اللون الذي استطاع به الأغنياء أن يصبغوا اغتصاباتهم، فإنها لم تكن مستندة إلا إلى حق غير ثابت واستبدادي[٩١]. كما رأى أن فئة قليلة من الأقوياء والأغنياء تعتلي ذروة العظمة، في حين أن جمهور الشعب يزحف في الظلمة والفاقة والبؤس[٩٢].

ويقول المرّاش: «رأيت جميع خيرات الأرض مملوكة من نزرٍ من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقا وعديمي كل نعمة وخير يأكلون خبز التنهدات ويشربون ماء الدموع»[٩٣].

وفي حوار الغني والفقير في **مشهد الأحوال**[٩٤] يبدو تأثر المرّاش بحوار مشابه لدى روسو[٩٥]. والمرّاش في خوفه من الثورة ووصفها بـ «الفتنة»[٩٦] وتأييده للتطور التدريجي إنما يحذو حذو روسو في حذره من الثورات التي تسلّم الشعوب إلى غواة يزيدون أغلالها ثقلاً[٩٧]؛ إذ لا بد في نظر روسو من استنشاق نسيم الحرية شيئاً فشيئاً[٩٨].

والمرّاش الذي توصّل من خلال تأملاته في الطبيعة والموجودات إلى الإقرار بوجود «رب متنزه عن إدراك الأفهام... محرك الحركات وأصل الكاينات وإليه مصير الأشياء جميعها»[٩٩]، قد يكون متأثراً بمتوحد روسو الذي قادته تأملاته في الطبيعة إلى «الارتفاع بنفسه نحو صانع الأشياء»[١٠٠].

---

(٩١) «D'ailleurs, quelque couleur qu'ils puissent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif».

انظر: Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 118.

(٩٢) «Une poignée de puissants et de riches au faîte des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère».

انظر: Rousseau, Ibid., p.130.

(٩٣) المراش، **رحلة باريس**، ص ٥ ـ ٦.

(٩٤) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٦٢ ـ ٦٥.

(٩٥) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p.118.

(٩٦) المراش، **غابة الحق**، ص ١٥٢.

(٩٧) Rousseau, Ibid., p. 60.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٩٩) المراش، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠٠) Jean - Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire; suivies de mon portrait; lettres à Malesherbes; notes écrites sur des cartes à jouer,* édition présentée, annotée et commentée par Michel P. Schmitt, classiques larousse ([Paris]: Larousse, 1993), p. 55.

والمرّاش متأثر بروسو إلى جانب تأثره بابن خلدون، في تأكيده الصفة القهرية للدولة، وتصوّره لها كعقد بين الأغنياء والفقراء، والأقوياء والضعفاء؛ فقد أعاد إنتاج الصورة نفسها التي رسمها روسو للدولة في كتابه **أصل التفاوت بين الناس** حيث أرجع نشوء القوانين والأنظمة إلى اتفاق أبرمه الأغنياء مع الفقراء. يقول روسو[١٠١]: «ذلك ما كان أوجب أن يكون أصل المجتمع والقوانين، التي مهرت الضعيف بقيود جديدة والغني بقوى جديدة، فقضت على الحرية الطبيعية قضاءً مبرماً، وثبتت قانون التملك والتفاوت إلى الأبد، وحولت الاغتصاب اللبق إلى حق لا ينقض، وأخضعت الجنس البشري إلى العمل والعبودية والبؤس، لجر المغانم على بعض ذوي الطموح والأطماع»[١٠٢].

ويقول المرّاش: «ولما تقومت العيال. وتبادلت الأميال. . . وما لبث أن انتظم نثار البشر. وانضم البدو إلى الحضر. وهكذا قد استحدث الإنسان شرايع الانضمام. وأنشأ مواطن الالتئام. فنهضت مطامع النفوس. وحامت السعود والنحوس. حتى ثار الناس على بعضهم البعض. وجعلوا يسقون بدمائهم الأرض، فساد هؤلاء واغتنوا. وافتقر أولئك وعنوا، فقامت الملوك والرؤساء. وتمكنت الأسياد والأمراء حتى لقي الإنسان ما جناه. وهلك بما جناه. إذ أضحت الرؤوس تتهشم تحت مطارق السيادة. والأفكار تضل في مناهج القيادة. وأخذت الإنسانية بما أبدعت من المتاعب. ورجعت تشكو صروف المصائب»[١٠٣].

تأكيدنا الصفة القهرية للدولة عند المرّاش يتناقض مع ما توصل إليه جمال باروت لجهة موقف المرّاش من **العقد الاجتماعي**، فقد رأى باروت أن «المرّاش يتبنّى مفهومين لنظرية **العقد الاجتماعي** كنظرية لظهور «الدولة»؛ ففي **غابة الحق** (عام ١٨٦٥) يتصوّر «الدولة» نتاجاً لإبرام عقد حر ما بين «الهيئة الاجتماعية» و«الأمير». في حين أنه في **مشهد الأحوال** (عام ١٨٧٠) يتبنّى نظرية ظهور «الدولة» كنتاج للإكراه الطبقي ولنشؤ الملكية الخاصة وليس كنتاج للتعاقد»[١٠٤].

---

(١٠١) «Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère».

انظر: Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de linégalité parmi les hommes*, p. 119.

(١٠٢) روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص ٩٦.

(١٠٣) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ١٧.

(١٠٤) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٩٢.

أما الأساس الموضوعي لهذا التناقض فيكمن في نظر باروت في «التحالف غير المكتوب ما بين القوى الاجتماعية الحديثة والسلطة العثمانية في النصف الأول من الستينيات، حيث حاول المرّاش في ضوء هذا التحالف ومن حيث هو أيديولوجي لهذه القوى الحديثة، أن يفسر **العقد الاجتماعي** كعقد سياسي ما بين الشعب والسلطان على أساس احترام «الصالح العام» وسكت بالتالي عن «الدولة» كنتاج لاغتصاب الملكية»[١٠٥].

لكننا نرى أن مفهوم المرّاش للدولة في **مشهد الأحوال** لا يتناقض مع مفهومه لها في **غابة الحق**، فاتفاق الأمير والشعب في **غابة الحق** لا يمكن اعتباره عقداً اجتماعياً بالمعنى الذي أراده روسو في **العقد الاجتماعي**، مبرماً بين أفراد الهيئة الاجتماعية أنفسهم، وبينهم وبين الهيئة الاجتماعية، بحيث يبدو كل فرد وكأنه يتعاقد مع نفسه، بل هو عقد قائم على الإكراه، إذا إن الأمير في **غابة الحق** هو الذي يخترع الشرائع والقوانين ويلزم بها أفراد الهيئة الاجتماعية[١٠٦]. والمرّاش يفصح بنفسه عن رأيه في الصفة القهرية للدولة، إذ يقول: «أما ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جار من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم الأمر الذي أنتج التملك والمملكات على وجه الأرض»[١٠٧].

٢ ـ تأثير مونتسكيو

يشكل مونتسكيو مصدراً آخر من مصادر الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش، وإن يكن دون روسو أهمية. لكن تأثير مونتسكيو يلتبس أحياناً مع تأثير روسو لما بينهما من اتفاق على بعض الأفكار والمفاهيم التي كان لها أثرها في فكر المرّاش؛ فقد اعتبر مونتسكيو الحرية في «عمل كل ما تجيزه القوانين»[١٠٨]، ورأى روسو أن الحرية هي «الطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا»[١٠٩]، في حين حدد المرّاش الحرية بالتعبد لأحكام دولة التمدن والصلاح التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبياً[١١٠].

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠٦) المراش، **غابة الحق**، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٠٨) «La Liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent». انظر: Charles de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Garnier; Flammarion, 1979), p. 292.

(١٠٩) Rousseau, *Du contrat social*, p. 187.

(١١٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٠.

ويتفق مونتسكيو وروسو على ضرورة توافق القوانين مع واقع الشعب الذي تسن من أجله[١١١]، وهذا ما أقرّه المرّاش في **غابة الحق**[١١٢].

والمرّاش متأثر برأي مونتسكيو في رفض الصدفة والاتفاق في الكون، والقول بالغائية في العالم المادي ووجوب العناية الإلهيّة. فقد رأى مونتسكيو أنه من الخلف الاعتقاد أن قدراً أعمى قد ولّد كل النتائج التي نراها في العالم؛ إذ ليس أكثر خلفاً من أن يولّد قدر أعمى كائنات عاقلة[١١٣]. ويقول المرّاش: «فلا يوجد شيء أصعب على العقل إذاً من الحكم بكون هذه الكائنات العظيمة قد قام بغير موجد. وأن جميع ما يوجد فيها من النظام والإتقان، الأمر الذي يشير إلى وجود قصد غير متناهٍ هو من باب الصدفة والاتفاق دون قاصد. ووجه الصعوبة في حكم هكذا هو مخالفته مطلقاً لأحكام العقل ونواميسه الأدبية»[١١٤].

والمرّاش متأثر بمونتسكيو إلى جانب تأثره بروسو في القول بتقديم الصالح العام على الصالح الخاص[١١٥]، وبالتطور التدريجي وضرورة أن تكون الأفكار مهيأة لتقبل الحرية حتى لا يحصل عكس المراد[١١٦].

لكن المرّاش وإن يكن، كما رأينا سابقاً، قد انتقد القضاء وأدان السلطة الاستبدادية المطلقة، لم يصل إلى صياغة مبدأ فصل السلطات كما قال به مونتسكيو[١١٧].

٣ ـ تأثير داروين

يذكر بعض الباحثين أن المرّاش قد تأثر بداروين، بل أنه أول من نادى بمذهبه في الشرق. فسامي الكيالي يقول: «ذهب بعض المفكرين إلى أنه أول من نادى في الشرق بمذهب داروين»[١١٨]. وترى نازك سابا يارد أن المرّاش ربما تأثر بكتاب

---

(١١١) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. 128, et Rousseau, Ibid., pp. 206-207.

(١١٢) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(١١٣) «Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, «ont dit une grande absurdité: Car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents?».

انظر: Montesquieu, Ibid., p. 123.

(١١٤) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٦.

(١١٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٧ ـ ٧٨، و Montesquieu, Ibid., p. 160.

(١١٦) Montesquieu, Ibid., pp. 345 et 459.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(١١٨) الكيالي، **الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠**، ص ٤٤.

أصل الأنواع الذي نشره داروين سنة ١٨٥٩، بقوله في **رحلة باريس**: «إنه رأى في أحد المتاحف الباريسية كل أعضاء الإنسان مبسوطة وجميع قوانين حياته جارية إزاء عينيه، فتأمل كل نواميس نموه منذ كونه دودة وليس بإنسان إلى كونه إنساناً عظيماً»[١١٩]. وفي رأي منير موسى أن المرّاش في كتابه **مشهد الأحوال** متأثر «بنظرية داروين وبعض الطبيعيين في أصل المخلوقات والأنواع والأجناس، ولكنه يمزجها، في بعض الأحيان ببعض الأفكار الدينية تقية وخوفاً»[١٢٠].

لكن تأثر المرّاش بداروين هو موضوع خلاف وتناقض بين الباحثين؛ فألبرت حوراني يرى أن المرّاش عاش قبل الثورة التي أحدثتها نظريات داروين في التفكير البيولوجي، فكان من نصيب كاتب من الجيل اللاحق ـ شبلي الشميّل ١٨٥٠ ـ ١٩١٧ ـ أن يكون أول من أدخل تلك النظريات إلى العالم العربي[١٢١]. ويرى ز.ل. ليفين أن أول دخول في العصر الحديث للفلسفة المادية إلى العالم العربي يعود إلى سنة ١٨٨٤، وهي السنة التي نشر فيها شبلي الشميّل ترجمة كتاب ل. بوخنر **القوة والمادة**[١٢٢]، وبذلك يكون الشميّل «أول داعية للداروينية والمادية في الشرق العربي»[١٢٣]. وإذا كان علي المحافظة قد رأى أن مذهب داروين كان له تأثيره الكبير على مفكري القرن التاسع عشر، بحيث انقسموا بين مؤيدٍ لهذا المذهب ومعارض له، إلا أنه اعتبر أن معركة الداروينية في الفكر العربي قد بدأت مع الخطبة التي ألقاها أدوين لويس (Edwin Louis) في حفلة التخرج لطلبة عام ١٨٨٢ في الكلية السورية الإنجيلية في بيروت، وأشاد فيها بمذهب داروين في النشوء والارتقاء.

إزاء هذا التناقض، وبالعودة إلى نصوص المرّاش، نرى أن القول إن المرّاش هو أول من نادى بمذهب داروين في الشرق ليس دقيقاً؛ فالآراء والأفكار الداروينية الواردة في سياق نصوصه لا تجعل منه داروينياً بالمعنى الذي أشار إليه الكيالي. ولكن من الصحيح القول إن المرّاش قد يكون متأثّراً ببعض أفكار داروين التي وصلته في خلال دراسته في باريس قبل أن ينقلها شبلي الشميّل إلى العربية. ومن هذه الأفكار

---

(١١٩) يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، ص ١٣٦.

(١٢٠) منير موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨)** (بيروت: دار الحقيقة، [١٩٧٣])، ص ٣٥.

(١٢١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٢٩٧.

(١٢٢) ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ص ٢٥٤.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

مبدأ الصراع بين الكائنات وتسلسلها من الجماد إلى النبات والحيوان فالإنسان، وإخضاع الإنسان ذاته لمبدأ التطور؛ فالمرّاش يشدد على مبدأ الصراع في الوجود ودوره في نشوء الكائنات وارتقائها بقوله في **مرآة الحسناء**:

كـــل الـــوجـــود محـــارب أجـــزاءه حتى يتيح لها الفناء المرعبا[١٢٤]

ويلح على هذا المبدأ في الفصول الأولى من **مشهد الأحوال** حيث يقول: «أججج شب من ذلك الجم الغفير»[١٢٥] و«نزاع دائم في دقايق الجماد. وصراع لا يفتر له اتقاد»[١٢٦] و«حراك لا يقف مداره. وعراك لا يقر قراره . . . وهكذا لا يزال الجماد بين اجتماع وانفصال. وسلام وقتال. ولا تبرح الحركة بين اقتراب وابتعاد. وجمود واتقاد حتى تقوم الكائنات المختلفة. وتبرز الأصول المتصفة. بالحيوة والثوران. كالنبات والحيوان»[١٢٧].

وإذ تقوم الحياة الحيوانية على الأرض، ينشب صراع حتى الموت بين الكائنات الحية، يقول المرّاش: «ولما على مايدة الحيوة أمكن التقاء الشديد بالضعيف. والثقيل بالخفيف. والكبير بالصغير. والطويل بالقصير. أنشأ الكل قتالاً وخصاماً. فكان كل لسواه طعاماً. وهاك أنياباً تمزق تمزيقاً. ومخالباً تشقق تشقيقاً، وأظفاراً تنشب نشباً وأطرافاً تضرب ضرباً. فعراك عظيم لا يخمد شراره. ونزال أليم لا يفتر أواره. والموت يفتك فتك الشجيع. وهو خاتمة الجميع»[١٢٨].

في هذا الصراع حيث تتسلسل الكائنات من الجماد إلى النبات والحيوان، يقف الإنسان على قمة التطور حيث يمد على الكل ظلال رايته ويخضع الجميع تحت رئاسته. ولكن غلبه سيكون غلبة عليه، وإدراكه مصيبة لديه، فتروح الحوادث تطارده والأيام تعانده، فيعيش فريسة لآماله، ويموت خائباً من كل أعماله. يقول المرّاش: «ولما تم الإنسان في جنسه. وعلم علم نفسه. نظر إلى الكائنات فأدركها. وجدّ وراء المعرفات فأدركها. حتى إذا ما أطلق على المحيطات به نظر المنتقد. . ما لبث أن مد على الكل ظلال رايته. وأخضع الجميع تحت رياسته. وإذ أخذته جانحة الطمع. . وهام بحب الذات وبالفوز على الذوات. ثارت الموجودات عليه بطبايعها. ونهضت ضده الأكوان بشرايعها. . فراحت

(١٢٤) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١٧.
(١٢٥) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٢.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

الحوادث تطارده والأيام تعانده حتى أصبح هدفاً للأحوال وعرضةً للأهوال»[١٢٩].

ثالثاً: المؤثرات الدينية في فكر المرّاش

المؤثرات الدينية هي إحدى المؤثرات الأساسية في فكر المرّاش. وقد رأينا لدى دراسة سيرته الشخصية والعائلية أهمية البُعد الديني في نشأته وثقافته؛ فعمه بطرس بن نصر الله مرّاش استشهد في سبيل دينه، ووالده فتح الله مرّاش كان من أعيان طائفته الروم الملكيين، وكتب «مقالة في انبثاق الروح القدس من الابن وحده على مذهب الروم غير المتحدين»[١٣٠] وكان يقتني مكتبة نفيسة[١٣١]، وما لا شك فيه أنها كانت تضم كتباً في اللاهوت. ووالدة فرنسيس نسيبة ديمتريوس الأنطاكي مطران حلب ١٨٤٣ ـ ١٨٦٣. ومن الذين تثقف على يدهم وتلقّى علوماً دينية، بولس حاتم الذي أصبح مطران حلب للروم الملكيين ١٨٦٣ ـ ١٨٨٥. أما المكتبات العامة في حلب في زمن المرّاش فكانت أكثر محتوياتها في الفقه واللاهوت[١٣٢].

من الطبيعي في مثل هذا الجو الثقافي أن تتخذ الثقافة اللاهوتية والبُعد الديني أهمية خاصة في تفكير المرّاش. وقد ظهر ذلك في توجهاته الفكرية منذ كتاباته الأولى إلى آخر مقالاته وقصائده. فكتابه **دليل الحرية الإنسانية** عام ١٨٦١ موجّه إلى بني وطنه النصارى وهو أشبه بموعظة دينية تتلى في كنيسة؛ وكتابه **خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب** عام ١٨٦٤ أثبت على غلافه آية من التوراة، وهو ذو منحى ديني خالص. وفي **غابة الحق** دافع المرّاش عن مملكة الروح[١٣٣]، واختصر التمدن بالإنجيل في **مشهد الأحوال**[١٣٤]؛ وفي **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** يرجع إلى الكتاب المقدس لإثبات صحة النبوءات الدينية وتوافقها مع الواقع والتاريخ، ويجعل الميل الديني في الطبيعة الإنسانية بمنزلة الميل الطبيعي للتناسل «يحفظها من فساد هائل هكذا ويلقيها في دايرة الآداب»[١٣٥]. ويمكن

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣٠) يوسف الدبس، **كتاب تاريخ سورية**، ٧ ج (بيروت: المطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٨٩٣ ـ ١٩٠٥)، ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**، ص ٦٩٣.

(١٣١) صوايا، «فرنسيس مرّاش الحلبي،» ص ٢.

(١٣٢) الدباغ، **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(١٣٣) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥ ـ ٥٠.

(١٣٤) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٥٩.

(١٣٥) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٥٥.

الاستدلال من خلال هذا الكتاب على عمق ثقافة المرّاش اللاهوتية.

وفي آخر مقالة كتبها المرّاش في **الجنان**، رأى في الفضاء وما فيه من شموس ونجوم دلالة على «عظمة الصانع الذي لا حد لسمو قدرته وعلو جلاله»[١٣٦].

وثمة مؤثرات إسلامية في فكر المرّاش، فقد كان على تواصل مع رجال دين مسلمين مدحهم[١٣٧]، وأبدى إعجابه بالصحابة الكرام[١٣٨]، واستعار صوراً من القرآن الكريم في أكثر من مكان[١٣٩].

رابعاً: المؤثرات العلمية في فكر المرّاش

المؤثرات العلمية بارزة هي أيضاً في فكر المرّاش، وغالباً ما كان يلجأ إلى العلوم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية ومبادئها وقوانينها، لإسناد أفكاره السياسية والاجتماعية. فقد خصّ القضايا العلمية بواحد من مؤلفاته الأولى[١٤٠]، وببعض مقالاته في **الجنان**[١٤١] وقلّما خلا مؤلف من مؤلفاته أو مقالة من مقالاته من ذكر بعض المبادئ والمسائل العلمية؛ ففي **غابة الحق** يرجع إلى العالم المادي والقوانين العلمية التي تخضع لها الأجسام والكائنات جميعها، من الإنسان إلى الحيوان والنبات والأفلاك، لإثبات رأيه في نفي الحرية الطبيعيّة؛ وفي **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** راح يعدد الاختراعات والاكتشافات العلمية[١٤٢]، للدلالة على مكانة القرن التاسع عشر وتقدمه على بقية القرون، وخصّص الفصول الأولى من **مشهد الأحوال** لقضايا ومسائل علمية[١٤٣].

وفي **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** لجأ المرّاش إلى عالم الفلك وعالم النبات وعالم الحيوان ليقيم الدليل على وجود الله. وأفاض في شرحه للتركيب البيولوجي للإنسان بكل تفاصيله الدقيقة لإثبات وجود الله[١٤٤].

---

(١٣٦) فرنسيس المرّاش، «الإنسان،» **الجنان** (١٨٧٤)، ص ١٤.
(١٣٧) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦.
(١٣٨) المراش، «يوم باريز،» ص ١٥١.
(١٣٩) المراش: **مشهد الأحوال**، ص ٢١، و**غابة الحق**، ص ٥٧.
(١٤٠) فرنسيس المرّاش، **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١).
(١٤١) المراش، «النور،» ص ٥١ ـ ٥٢ و٩٣ ـ ٩٤.
(١٤٢) فرنسيس المرّاش، **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧٠)، ص ١٦ـ ١٧.
(١٤٣) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٢ ـ ٦.
(١٤٤) المراش، **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، ص ٢٥ ـ ٤٠.

وفي **مرآة الحسناء** كثيراً ما لجأ المرّاش إلى مفردات ومبادئ علمية في سياق قصائده، حتى تلك الغزلية أو الاجتماعية أو السياسية[١٤٥]، كما لجأ في **غابة الحق**[١٤٦] إلى مبادئ علمية طبية ليدعم آراءه السياسية.

ملاحظة ختامية

لا بد من التأكيد في خاتمة هذا القسم، أن المؤثرات المختلفة والمتعددة في فكر المرّاش، سواء كانت دينية أو تراثية، شرقية أو غربية، إنما جاءت دائماً في سياق نص خاص بالمرّاش نفسه، تداخلت معه واندمجت فيه اندماجاً عضوياً طغى عليه تفكيره وأسلوبه؛ فالمرّاش لم يكن إحيائياً هدف إلى إحياء فكر ماضوي، ديني أو تراثي، كما لم يكن مترجماً ناقلاً همّه نقل الفكر الغربي نقلاً مباشراً إلى الفكر العربي، بل كان صاحب رؤية تنويرية شاملة عمد إلى صياغتها وبلورتها بالاستناد إلى ثقافته الواسعة والمتنوعة، وهذا ما كنا قد أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، وهو بالذات ما جعل الاهتداء إلى أصوله الفكرية مسألة صعبة ومعقدة.

بصورة عامّة، يمكن تحديد أصول الفكر الليبرالي عند المرّاش على الشكل التالي:

ـ لا يمكن اعتبار الشعر العربي القديم مصدراً من مصادر التفكير الليبرالي عند المرّاش، إذ إن تأثّره بهذا الشعر ظلّ في حدود الاقتباس.

ـ أعاد المرّاش إنتاج وتأويل نظريّة ابن خلدون في القهر والتغلُّب، مضيفاً إليها مبدأ تهذيب السياسة الذي يفترض في الحاكم صفات أخلاقيّة كالعدل والفطنة والشجاعة والحكمة، ووجوب المساواة بين الجميع أمام القانون، ومطابقة القوانين للأحوال، ومراعاة المصلحة العامّة.

ـ استوعب مفهوم بطرس البستاني للتمدّن، وأعاد صياغته وطوّره في اتجاه الفلسفة؛ إذ جعل المحبة ناموساً في الكون والعالم الإنساني أراده الله لتحريك الخلائق وتدبير الكائنات، من دونه لا يمكن قيام نظام البشر الاجتماعي.

ـ أوّل نظرية روسو في العقد الاجتماعي باعتباره تعاقداً بين أمير ورعيّة، وليس بين أعضاء الهيئة الاجتماعيّة أنفسهم كما أراده روسو.

---

(١٤٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ١١، ١٧، ٢٠ ـ ٢١، ٣٩، ١٥٨، ١٩٨، ٢٢٠، ٢٥٤، ٢٨٣ و٣٠٩.

(١٤٦) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٥ ـ ٧٦ و١١٣.

ـ استوعب وأعاد إنتاج نظرية روسو في الحرية الأدبية والحق الطبيعي الذي يؤكد المساواة الإنسانية ويتناقض مع العبودية.

ـ استوعب وأعاد صياغة وإنتاج مفهوم الحرية الأدبية عند روسو ومونتسكيو، باعتباره طاعةً لقوانين دولة التمدّن والصلاح.

ـ استوعب وأعاد صياغة مفهوم روسو ومونتسكيو لمبدأ الصالح العام.

ـ استوعب وأعاد إنتاج نظرية روسو في سلامة الفطرة الإنسانية، متوسلاً التربية والتعليم وتثقيف العقل لاسترجاع هذه الفطرة التي أفسدها التمدّن.

استوعب وأعاد إنتاج نقد روسو للتمدّن ونظريته في نشوء الثروة بفعل القهر والاغتصاب وسرقة الأقوياء للضعفاء.

ـ استعان المرّاش بالأفكار والمبادئ الدينيّة في تفكيره الليبرالي؛ فقد اعتبر المحبة آلهة الهيئة الاجتماعية، وفي مفهومه للتمدن مبادئ دينية كالرحمة والتعاون والمواساة والترفع عن الأمور الدنيوية وتحسين الأخلاق وعبادة الله. وهذه المبادئ تشكّل جانباً أساسياً في فكره الليبرالي، وقد استند إليها من أجل الاعتراف بدور الفئة البائسة في المجتمع الإنساني، وما لا شك فيه أن موقفه من هذه الفئة يرتكز على أساس ديني واضح، قوامه طاعة الله والخوف من عقابه في الدنيا والآخرة.

ـ ربط المرّاش بين العلم والعقل والتمدّن والتنوير، مستنداً إلى مبادئ علميّة لدعم آرائه السياسية والاجتماعية، كما اعتمد على العلوم الطبيعية والفيزيائيّة للدلالة على وجود الله وصدق الوحي والكتاب المقدّس.

الفصل السابع

تأثير المرّاش وموقعه في الفكر العربي الحديث

أولاً: تأثير المرّاش في الفكر العربي الحديث

تواجهنا أكثر من عقبة منهجية لدى محاولة استكشاف تأثير المرّاش في الفكر العربي الحديث؛ إذ إن هذا الكاتب النهضوي لم يُعطَ ما يستحقه من الاهتمام والدراسة، فمؤلفاته المطبوعة في القرن التاسع عشر لم تُعد طباعتها حديثاً باستثناء **غابة الحق** التي صدرت في أكثر من طبعة في نهاية القرن العشرين وأوائل هذا القرن، كما إن بعض الأبحاث الحديثة العهد، التي تعود في غالبيتها إلى الأعوام الأخيرة، والتي تركّزت على كتاب **غابة الحق**، لم تأتِ على تأثير المرّاش في الفكر العربي الحديث، واكتفت بذكر بعض مصادر تفكيره الشرقية والغربية. ولا نعثر كذلك لدى كتّاب النهضة العربية الحديثة على ما يفيدنا إفادة صريحة عن تأثير المرّاش في كتاباتهم وأفكارهم السياسية والاجتماعية، إذ لا إشارة واضحة لديهم إلى تأثرهم بمؤلف من مؤلفاته أو رأي من آرائه. وبما أن المرّاش وبعض النهضويين الذين يبدو تأثيره في كتاباتهم قد نهلوا من مصادر ثقافية مشتركة، يغدو التمييز بين تأثير هذه المصادر وتأثير المرّاش مسألة صعبة وملتبسة.

لا يبقى أمامنا والحالة هذه سوى مقارنة نصوص المرّاش بنصوص معاصريه، وملاحظة وجوه التشابه في اللغة والأفكار والتعابير المستخدمة، من أجل الوقوف على مدى تأثيره وحضوره في تفكيرهم.

من خلال هذه المنهجية التي اتبعناها سابقاً من أجل تحديد المؤثرات الشرقية والغربية في فكر المرّاش، يتبيّن أن ثمة تأثيراً واضحاً لهذا المفكر في بعض أدباء ومفكري النهضة العربية الحديثة مثل عبد الرحمن الكواكبي وأديب اسحق وفرح أنطون وجبران خليل جبران.

وما يدفعنا إلى تأكيد استنتاجنا هذا، أسبقية نصوص المرّاش على نصوص هؤلاء، وشيوع مؤلفاته وارواجها في الحقبة الزمنية التي كتبوا فيها في الأوساط الثقافية العربية من بيروت إلى دمشق وحلب والقاهرة؛ فرواية **غابة الحق** طبعت في حلب سنة ١٨٦٥، وفي مصر سنة ١٨٨٠ و١٩٢٢، وفي بيروت سنة ١٨٨١؛ و**مشهد الأحوال** طبع في بيروت سنة ١٨٧٠ وسنة ١٨٨٣ وفي مصر سنة ١٨٨٠؛ و**شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة** طبع في حلب سنة ١٨٧١، وأعيد نشره في مجلة **النشرة الأسبوعية** سنة ١٨٩١، وطبع في بيروت سنة ١٨٩٢؛ و**مرآة الحسناء** طبع في بيروت سنة ١٨٧٢ وسنة ١٨٨٣؛ ورواية **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** طبعت في بيروت سنة ١٨٧٢ وأُعيدَ نشرها في مجلة **اللطائف** المصرية سنة ١٨٨٦.

أما مجلة **الجنان** البيروتية التي كتب فيها المرّاش أكثر مقالاته، فقد كانت سوقها رائجة في البلاد العربية، وكتب فيها أكثر أدباء ذلك العصر، كما يذكر فيليب دي طرازي[١].

١ ـ تأثير المرّاش في عبد الرحمن الكواكبي

ما لا شك فيه أن عبد الرحمن الكواكبي قد تأثر بشكل أساسي بفكر التنوير الغربي الذي وصله بواسطة اللغة التركية[٢]، وكان قد تعلمها حدثاً[٣]، كما إن تعيينه عام ١٨٧٢ محرراً في صحيفة **فرات** الرسمية الناطقة بلسان الحكومة العثمانية، وكانت تصدر باللغتين العربية والتركية[٤]، يدل على معرفته الواسعة بالتركية التي كان المنورون الأتراك قد نقلوا إليها بعضاً من مؤلفات روسو وكوندورسيه وبيكون، إضافةً إلى كتاب الكاتب الإيطالي ألفييري **مدى الاستبداد** الذي ترجم إلى التركية عام ١٨٩٧[٥].

---

(١) فيليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**، ٤ ج في ٢ (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٤٥.

(٢) لم يكن الكواكبي عارفاً باللغات الغربية كما يذكر ز.ل. ليفين. انظر: ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٩٩؛ عبد الرحمن الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ٢١.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٣٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ليفين، المصدر نفسه، ص ٩٩.

ركّز الباحثون في فكر الكواكبي على تأثير ألفييري في كتاب **طبائع الاستبداد**، وإن كان بعضهم قد أشار إلى تأثير فكر التنوير الغربي عموماً على ما جاء فيه من آراء سياسية واجتماعية[٦]. إلا أن أياً من هؤلاء لم يذكر المرّاش بين الذين كان لهم تأثيرهم في فكر الكواكبي. لكن المقارنة بين نصوص المفكرين تكشف أن ثمة تأثيراً كبيراً للمرّاش في الكواكبي. وما أكد هذا الاحتمال لدينا كون الكواكبي معاصر المرّاش ومواطنه[٧]، وكون الأفكار الليبرالية التي عبّر عنها المرّاش في نشره وشعره تجد ما يماثلها لدى الكواكبي، وبخاصة في **طبائع الاستبداد**.

يتفق الكواكبي والمرّاش على وجوب مراقبة الحاكم ومحاسبته إذا ما أخل بواجباته في السهر على الصالح العام، يقول المرّاش:

لعمر أبي إن الرياسة ما لها عيون فإن تترك تضلّ عن السبل[٨]

ويقول الكواكبي: «إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»[٩]. ويقول أيضاً: «إن الناس وضعوا الحكومات لأجل خدمتهم»[١٠].

يقول المرّاش: «إن أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم إلى الصالح العام، وتواصل السهر عليه بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولم تلتفت إلى هذا الصالح أو تغافلت عنه، فلا تعتبر إلا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية الذي لا يمكن دوامه منظوماً ما لم تكن الملاحظة السياسية عاصمة له... وهذه الملاحظة تنحصر جميعها في توقيع ما يؤول نفعه إلى العامة إجمالاً وأفراداً ودفع ما يفضي إلى الضرر»[١١].

---

(٦) من هؤلاء: المصدر نفسه، ص ٩٩؛ الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، ص ٨٥، ومحمد جمال باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩. أما ألبرت حوراني فقد ذكر أن الكواكبي «استمد إطار كتابه عن الاستبداد وبعض أفكاره فيه من كتاب ألفييري في الموضوع نفسه». انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٢٤.

(٧) عاش الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) الشطر الأعظم من حياته في حلب. ومن الطبيعي أن تجد أفكار المرّاش في الحرية والمساواة وقصائده في إدانة الاستبداد والطغيان وفساد الحكم صداها في فكر الكواكبي.

(٨) فرنسيس المرّاش، **مرآة الحسناء** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ٢٢٨.

(٩) الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**، ص ١٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١١) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

ويقول الكواكبي مخاطبا الحاكم المستبد: «إن لنا معاشر الأمة شؤوناً عمومية وكلناك في قضائها على ما نريد ونبغي لا على ما تريد فتبغي، فإن وفيت حق الوكالة حق لك الاحترام وإن مكرت مكرنا حاقت بك العاقبة»[١٢].

ويرى الكواكبي كالمرّاش أن حرية الفكر هي أساس التقدم، يقول المرّاش: «إن بني المغرب قد أحرزوا ما أحرزوه من تقدم ونجاح... بفضل قوة الفكر وإتقانها بدون التفات إلى تهديدات المغرضين ومعارضات المبغضين...»[١٣].

ويقول الكواكبي: «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنية القذف فقط. ورأت أن تحمّل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد»[١٤].

ويبدو واضحاً تأثير المرّاش في الكواكبي في وصفه لموقف العوام من المستبد، يقول المرّاش:

لا علم لي كيف الورى عبدوا ... بغاتهم فذاك سر مصون
قد سلبوا أموالهم وغدوا ... منها على لذاتهم ينفقون
ساقوهم سوق النعاج إلى ... مجزرة الغش ولا يشفقون
لا عتب لي على بغي بغى ... لكن على قوم له يسعدون
يدعون سفاك الدما بطلاً ... والجائر القاسي رؤوفاً حنون[١٥]

أما الكواكبي فيقول: «العوام هم قوة المستبد وقوته، بهم عليهم يصول ويطول، يأسرهم، فيتهلّلون لشوكته، ويغصب أموالهم، فيحمدونه على إبقاء حياتهم، ويهينهم فيثنون على رفعته... وإذا قتل منهم ولم يمثل، يعتبرونه رحيما، ويسوقهم إلى خطر الموت، فيطيعونه حذر التوبيخ»[١٦].

وثمة توافق بين الكواكبي والمرّاش على اعتبار الثروة سرقةً واغتصاباً لتعب الضعفاء وحقوقهم؛ إذ رأى المرّاش أن أموال الأغنياء إنما هي «مجموعة من تعب الفقير إن يكن بالوراثة الرديئة الأصل أو بالاحتيالات التجارية التي هي سرقات شرعية»[١٧].

---

(١٢) الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**، ص ١٦٤.
(١٣) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٤٩.
(١٤) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٨١.
(١٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(١٦) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(١٧) فرنسيس المرّاش، «الأعيان،» **الجنان** (١٨٧٣)، ص ١٢٠.

ورأى الكواكبي أن تحصيل الثروة يسهل في عهد الحكومات المستبدة بـ «السرقة من بيت المال، وبالتعدي على الحقوق العامة، وبغصب ما في أيدي الضعفاء»[١٨].

وكما حذّر المرّاش من الثورة الاجتماعية التي وصفها بالفتنة[١٩]، كذلك حذّر الكواكبي من مقاومة الاستبداد بالعنف منعاً للفتنة[٢٠].

وكالمرّاش يضرب الكواكبي المثل نفسه في رفض الحيوانات للأسر والعبودية للدلالة على أن الحرية متأصّلة في الإنسان والكائنات الحية عامة؛ إذ رأى المرّاش أن الحيوانات إذا «عارض حركة أميالها مانع ما، ظهرت عليها حالاً دلايل الانزعاج وأشاير المدافعة»[٢١]. ورأى الكواكبي أن «أكثر سباع الطير والوحوش إذا أُسرت كبيرة تأبى الغذاء حتى تموت»[٢٢].

والكواكبي يبدو متأثراً بالمرّاش في الموقف من الفقراء وإعراض الأغنياء عنهم، يقول المرّاش: «ألعلّ ذلك الغني عندما يأتي من محل ملاهيه ومراسحه إلى مسكنه الوسيع، ويضجع على فراشه المصنوع من ريش النعام وينظر إلى رقوش حجرته ونقوشها، لا يفكر بذاك المسكين الذي بعد أن يكد ويكدح طول النهار... يذهب إلى كوخه الحقير ويأكل خبزته اليابسة مع أولاده العراة الجايعين، ثم يضجع على طراحته المتخزقة تحت لحاف الإعياء والوصب»[٢٣].

من هذه الزاوية بالذات ندّد الكواكبي بأهل السياسة الذين «يزينون الشوارع بملايين من المصابيح لمرورهم فيها أحياناً متراوحين بين الملاهي والمواخير، ولا يفكرون في ملايين الفقراء يعيشون في بيوتهم في ظلام»[٢٤].

وينحو الكواكبي نحو المرّاش في نقد التمدن الغربي وما آل إليه من مادية وأنانية وحروب، فقد قال المرّاش مخاطباً الغربيين:

فلا صديق لكم غير النضار ولا ... خل سوى الفضة البيضاء والنشبِ
ولم تمدوا يدا للغيث إن قصدت ... حتى تعود لكم بالنهب والسلبِ

(١٨) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(١٩) المراش، **غابة الحق**، ص ١٥٢.
(٢٠) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٢١) المراش، المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٢٢) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٢٣) المراش، المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.
(٢٤) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

فما فضائلكم في الأرض نحسبها غير الحروب ودفع الناس في الحربِ[٢٥]

ويقول الكواكبي: «هذا الغربي قد أصبح مادياً لا دين له غير الكسب... الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنه تاجر مستمتع... قد مضى على الهولنديين في الهند وجزائرها، وعلى الروس في قازان، مثل ما أقمنا في الأندلس، ولكن ما خدموا العلم والعمران بعشر ما خدمناهما»[٢٦].

٢ ـ تأثير المرّاش في أديب اسحق

كان أديب اسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥) متقناً للغة الفرنسية، متعمقاً في ثقافة الغرب[٢٧]، وصاحب الفضل الأكبر في نقل الآراء النظرية والأفكار التي تمخّضت عنها الثورة الفرنسية[٢٨]. ولهذا يصعب تأكيد تأثير المرّاش في فكره السياسي والاجتماعي نظراً إلى اشتراك الكاتبين على السواء في التأثر بفكر التنوير الفرنسي. لكن المقارنة بين النصوص تبيّن أن ثمة تأثيراً للمرّاش في بعض كتابات أديب اسحق؛ فاسحق دعا كالمرّاش إلى وطنية قائمة على رابطة الجنس واللغة، ومنزهة عن التعصّب والمقاصد الدينية.

رأى المرّاش أن احتقار الجنس العربي من جميع الإفرنج مردّه إلى الجهل الفاشي في هذا الجنس «ولو كان عنده مدارس نظيرهم ومساعدة على تقديم العلم ومحبة وطنية منزهة عن أغراض الدين، لما أصبح أضحوكة عندهم بل ربما يكون أرقى من جميع العالم علماً لشدة حذقه الطبيعي وحزمه. ولا ينكر الغرب فضل العرب عليه»[٢٩]. ورأى اسحق أن اجتماع العرب اجتماعاً «منزهاً عن المقاصد الدينية، منحصراً في العصبة الجنسية، والوطنية، مؤلفاً من أكثر النحل العربية يزلزل الدنيا اضطراباً، ويستميل الدول جذباً وإرهاباً، فتعود للعرب الضالة التي ينشدون»[٣٠].

---

(٢٥) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٤٦.

(٢٦) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٧) يذكر مارون عبود في مقدمة **الدرر**، أن أديب اسحق كتب مقالات بالفرنسية عن أحوال الشرق، وعرف كثيرين من كبار ساسة فرنسا وعلمائها وشعرائها، وحضر جلسات عديدة في مجلس النواب الفرنسي. انظر: أديب اسحق، **الدرر** (بيروت: دار مارون عبود، ١٩٧٥)، ص ٩.

(٢٨) أديب اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها وقدم لها ناجي علوش، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٢٥.

(٢٩) المراش، **غابة الحق**، ص ١٣٨.

(٣٠) اسحق، **الدرر**، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

ويتخيّل أديب اسحق حواراً بين الأغنياء والفقراء يشبه في لغته ومضمونه حوار الغني والفقير في **مشهد الأحوال**:

أ ـ يقوم الحوار عند المرّاش بين الأغنياء «الفئة الصغرى» والفقراء «الفئة الكبرى»[٣١] ويقوم عند اسحق بين «الكثرة الفقيرة والفئة القليلة الغنية»[٣٢].

ب ـ يرد المرّاش الثروة إلى تعب الفقراء الذين يخاطبون الأغنياء بقولهم: «كيف تعيشون إذا لم نفدكم... فهل يغنيكم التبر عن التراب... فأنتم تحيون بنا»[٣٣]. كذلك رأى اسحق أن الثروة مجموعة من العامة التي تخاطب الفئة القليلة الغنية بقولها: «رويدكم، أنتعب وتنعمون، ونغرس وتجنون... تجمعون منا الثروة وتسمون ذلك عناية»[٣٤].

ج ـ تتشابه الحجج التي يسوقها الأغنياء لتبرير سطوتهم لدى المرّاش واسحق على السواء. يقول الغني مخاطباً الفقير في **مشهد الأحوال**: «أما تدري أن الأغنياء سلاطين الزمان. وأرباب الأوان... فهم الذين يسودون الجماعة. ويتصدرون كل قاعة»[٣٥].

ويخاطب النبلاء الفقراء عند اسحق بالقول: «ألا تذكرون أيادي آبائنا العظام، وما لهم في بلادكم من الآثار الجسام... ولا تعترفون بالسطوة الشرعية، إذ إن ما يرومه الملك تأمر به الشريعة»[٣٦].

د ـ أنهى المرّاش حواره بتفضيل الفقير على الغني[٣٧]، بينما انتهى اسحق إلى أن «الناس، على اختلاف أحوالهم، سواء في حكم الطبيعة»[٣٨]، وهو ما كان المرّاش قد أقره في **غابة الحق** و**مرآة الحسناء**[٣٩].

ويبدو واضحاً تأثير المرّاش في أديب اسحق في تحديد المعنى المقصود بالمساواة؛

---

(٣١) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال** (بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠)، ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٣٢) اسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ص ٤٠.
(٣٣) المراش، المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٣٤) اسحق، المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٣٥) المراش، المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٣٦) اسحق، المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٣٧) المراش، المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٣٨) اسحق، المصدر نفسه، ص ٤١.
(٣٩) رفض المرّاش الإقرار بأي امتياز طبيعي بين الناس، انظر: المرّاش، **غابة الحق**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧. واعتبر البشر متساوين في الطبيعة في قصيدة «الأسوة». انظر: المرّاش، **مرآة الحسناء**، ص ٢٣٨.

فثمة تشابه صريح إن على صعيد الفكر أو على صعيد اللغة. يقول المرّاش: «إن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجرى شرايعها متساوية على كل أبنايها بدون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال، فلا يجب الأخذ بيد الكبير ودفع الصغير. ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير. ولا موازرة القوي ومواراة الضعيف، بل يجب معاملة الجميع على حد سوى»(٤٠). ويقول أديب اسحق: «إنما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر سواء، بمعنى أن تُجرَّد النصوص الحكمية من كل ما يجعل الناس فوق بعض، وتُنزَّه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين»(٤١).

٣ ـ تأثير المرّاش في فرح أنطون

قد يكون فرح أنطون المفكر النهضوي الأكثر تأثراً بفرنسيس المرّاش وإن كان قد ذهب في بعض مقولاته السياسية والاجتماعية إلى أبعد مما رمى إليه المرّاش، إن لجهة الحرية الاجتماعية وحقوق العمال في ملكية رأس المال، أو لجهة الحرية المطلقة لجميع المذاهب والآراء والمبادئ والأفكار من أي نوع كانت.

نحا أنطون في روايته **الدين والعلم والمال** نحو المرّاش في **غابة الحق** من وجوه عدة:

أ ـ اتخذ من روايته منبراً لنشر أفكاره وآرائه السياسية والاجتماعية والدينية، مقدماً الاهتمام بهذه الأفكار والآراء على الاهتمام بالحوادث والأخبار، حتى أن تسمية كتابه «رواية» إنما هي على سبيل التساهل، لأنه «عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والعلم الدين»(٤٢).

ب ـ أشخاص روايته وأحداثها كما في **غابة الحق** تمثل آراء وأفكاراً تتواجه في حوار ليس غرضه التفكهة(٤٣)، وإنما الإفصاح عن رأي المؤلف في «المسألة الاجتماعية»(٤٤).

ج ـ لجأ المؤلف إلى الرمزية للتعبير عن رؤيته الفلسفية إلى مجتمع مثالي يزول فيه الصراع بين الطبقات والعقائد والمذاهب ويعم السلام البشرية، وهو ما تطلع

(٤٠) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٤.

(٤١) اسحق، **الدرر**، ص ١٦٥.

(٤٢) فرح أنطون، **الدين والعلم والمال** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٢٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

إليه المرّاش من خلال محاكمة ملك التوحش والعبودية وقواد الشر.

د ـ فرح أنطون في **الدين والعلم والمال**، كما المرّاش في **غابة الحق** مشغول بهمّ المستقبل الإنساني وبناء الدولة العادلة والإنسانية الجديدة، وليس باستعادة ماضٍ زاهرٍ مفقود وإعادة إحيائه.

هـ ـ ثمة شبه بين مسرحي الروايتين، **غابة الحق** و**الدين والعلم والمال**؛ ففي **غابة الحق** مسرح الرواية فسحة فسيحة واقعة في جوف غابة محاطة بسياج من أعظم الأشجار وسط برية واسعة(٤٥)، وفي **الدين والعلم والمال** مسرح الرواية، ثلاثة بلدان جميلة البنيان محاطة من كل جهة بالحدائق والبساتين داخل سهل فسيح(٤٦). وثمة تشابه أيضاً في اختيار المشهد الطبيعي بين **غابة الحق** و**الدين والعلم والمال** حيث هدف المرّاش وأنطون على السواء إلى تصوّر مثالي للمجتمع الإنساني الأول قبل أن تفسده الصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية.

إضافةً إلى تأثر أنطون بالمرّاش في صياغة روايته **الدين والعلم والمال**، يبدو واضحاً تأثير المرّاش في كثير من الآراء والأفكار التي طرحها المؤلف من خلال هذه الرواية.

فقد تشابهت رؤية أنطون القاتمة للعالم في بداية روايته **الدين والعلم والمال** مع رؤية المرّاش في بداية كتابه **رحلة باريس**. يقول المرّاش: «رأيت العالم مشهداً ذريعاً ترتعد منه الفرايص وتميد عمد القلوب وينفر عنه كل ذوق سليم... رأيت القوي يدوس الضعيف ويأكل لحمه ويشرب دمه... رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرات أتعابه لكي يشبع بطناً عديمة الشبع»(٤٧). أما أنطون فيقول واصفاً ما شاهده بطل روايته حليم ورفيقه صادق على مدخل المدن الثلاث: «وجدا أعمى يستعطي تحت سياج بستان... وفي داخل البستان رجل في يده كيس كبير يملأه من الثمار والقلق بادٍ على وجهه، ما يدل على أنه يسرق تلك الأثمار. ثم بعد برهة شاهدا صياداً يطارد الطيور ليصطادها رغبة في لحمها ويترك بعد ذلك صغارها تنتظرها في أعشاشها حتى تموت برداً وجوعاً. وبعيداً في رأس شجرة منفردة صبي لا يتجاوز عمره عشر سنوات ينصب قضبان دبق للطيور ليمسكها بها. وقريباً من هذه الشجرة رجلان كل منهما آخذ بخناق رفيقه وهما يتشاتمان ويتضاربان بحدة

(٤٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٦.

(٤٦) أنطون، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤٧) المراش، **رحلة باريس**، ص ٤ ـ ٥.

وجنون. . . فلما شاهد حليم هذه المشاهد قال في نفسه باسماً: نحن في واد والعصر الذهبي في واد»[٤٨].

ثمة تشابه كذلك بين حوار الغني والفقير في **مشهد الأحوال** وحوار الأغنياء والفقراء في **الدين والعلم والمال**. هذا التشابه بيِّن سواء في اللغة أو في الأفكار، يقول الفقير مخاطباً الغنيّ في **مشهد الأحوال**: «أنتم بنا تحيون. ومن مناهلنا تروون. فنحن الفئة الكبرى وأنتم الفرقة الصغرى. ونحن فعلة الطبيعة. وشغلة الأرض الوسيعة. نحرث الأرض ونشتغلها. ونسكن الرحاب ونأهلها. فلا نحتاج إليكم ولا للمثول لديكم»[٤٩]. وندد المرّاش في **غابة الحق** بالغني الذي يكنز الدنانير والدراهم في أعماق الصناديق، فيما يعرض عن السائلين والمحتاجين إذ قال مخاطباً الغني: «أما تعرف أن العضد الأعظم لترتيب حياتك يؤخذ من مثل السايلين والمحتاجين. فهم يبنون دارك وحانوتك. وهم ينسجون ثوبك ورداك. وهم يجهزون كل أدوات طعامك وشرابك وهم يتسارعون إليك من كل الجهات ليحرسوك من وثبات المختلس وهجمات العدو. وهم يمدون أيديهم ليرفعوك لئلا تعثر بحجر رجلك وإذا انتشبت حريقة في منزلك ألقوا أرواحهم لينقذوك وأولادك ويحموا أمتعتك. . . لماذا تعرض عنهم وتشتمهم إذا مدوا أيديهم إليك ليطلبوا سدد رمقهم. . . أما تخشى وقوعك في ثورتي الدنيا والآخرة»[٥٠].

ويسوق أنطون الحجج ذاتها في الدفاع عن الفقراء وحقهم في الحياة، حيث يخاطب الفقراء أهل المال قائلين: «نطلب منكم نحن العمال باسم الإنسان والإخاء البشري أن تنصفونا فإننا نحن الأكثرية في البلاد. وبدوننا لا تقدرون أن تصنعوا شيئاً. فنحن نحارب لرد غارات العدو. ونحن نفلح الأرض لنخرج منها القوت والغذاء. ونحن نخدم في دوائر الحكومة والمحال العمومية والخصوصية. ونحن ندير المصانع لصنع المصنوعات ونسج الأنسجة، فحرام أن نصنع كل شيء وعلى ظهورنا تُلقى كل الأحمال ثم تترك الحكومة فريقاً قليلاً من أصحاب الأموال يحتكر منافع البلاد وفوائدها وخيراتها ويسخِّر لنفسه الأُمة كلها. . . إن كل هيئة اجتماعية تُبنى على ظلم الفئة الكبرى وراحة الفئة الصغرى هيئة فاسدة ستسقط لا محالة»[٥١].

---

(٤٨) أنطون، المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٤٩) المراش، **مشهد الأحوال**، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٥٠) المراش، **غابة الحق**، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥١) أنطون، **الدين والعلم والمال**، ص ٤٤.

وكالمرّاش نبّه فرح أنطون إلى أن ظلم الأكثرية وفقرها قد يؤدي إلى الفوضى الاجتماعية، فقد قال المرّاش في **غابة الحق** محذراً أرباب السياسة من إجحاف الأغنياء بالفقراء: «أفلا تخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعيّة»(٥٢). ورأى أنطون أن الفقراء المساكين من جملة البشر وأن لهم «معداً تتألم من الجوع وقوى تخور إذا لم تغذّ، ونفساً تفضّل الجحيم أحياناً على هذه الحياة. وهذا ما يدفعها مراراً إلى أقصى حدود الوحشية، كالفوضويّة وما أشبهها»(٥٣).

ويبدو فرح أنطون متأثراً بالمرّاش في موقفه من الثورة «الفتنة» وفي تحديد مسبباتها؛ فإخفاق الحلول التوفيقية بإعطاء الفقراء بعض ما يستحقونه في العيش الكريم، يؤدي لا محالة إلى فتنة تقوّض الهيئة الاجتماعية وتخلّف الدمار والخراب. وصف المرّاش هذه الفتنة بقوله في **غابة الحق**: «هو ذا ضجيج عظيم آتٍ من كافة أقطار الأرض. صراخ شديد يدوي تموجه في المسامع... ها قد بدأ يلوح لي أن فتنة كبرى تثور في العالم... فما سبب هذا الافتتان العظيم وعلى من يدور مداره. ألعل ذلك على البخل... لا يوجد ما يستحق نهوض العالم ضده نظير البخل لأنه يجتهد على الدوام أن يحتشد أرزاق البشر ويحشر قوت العباد احتشاداً وحشراً يوجبان خلل النظام العام واستعباد الأنام»(٥٤).

يشبه وصف فرح أنطون الفتنة ورأيه في مسبباتها وأحوالها وصف المرّاش ورأيه فيها؛ فعدم تجاوب أهل المال مع مطالب العمال ولو في حدها الأدنى، ورفضهم التنازل عن جزء من أرباحهم لصالح هؤلاء، وضعا الجنون موضع العقل، وغلّبا التطرف على الاعتدال، وكانت نتيجتهما فتنة مدمِّرة أطاحت بالهيئة الاجتماعية وخلّفت الخراب الشامل. يقول أنطون: «علا الصياح والصراخ. ثم ارتفع الدخان فسدَّ منافس الفضاء. وحينئذ حدث حادث ترتعد له الفرائص وترتجف القلوب. فإن المدينة كلها هبّت من الرقاد هبّة مجنون. وصار الرجال يصرخون والنساء يولولن والأولاد يبكون وينتحبون. ذلك أن لسان النار لعبت في أكثر منازل المدينة خصوصاً في معاملها ومتاجرها ومنازل أصحاب الأعمال فيها. وهجم عليها جماعات كأنهم أبالسة خرجوا من الجحيم فصاروا ينهبون ويسلبون»(٥٥).

وفرح أنطون متأثر بفرنسيس المرّاش في نقد التمدن الحديث؛ إذ رأى أن الروح

---

(٥٢) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٥.

(٥٣) أنطون، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٥٤) المراش، المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥٥) أنطون، المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

التجاري الإفرادي يسمم الهيئة الاجتماعية اليوم ويبثّ فيها روح الفساد. «روح الفساد هذا ظاهر في كل مكان. فإن النفوس اليوم لم تعد تعرف نظاماً غير الذهب ولا فضلاً لغير الذهب ولا قيمة لغير الذهب»[٥٦].

وكان المرّاش قد قال في نقد تمدن الغربيين:

فلا صديق لكم غير النضار ولا خلّ سوى الفضة البيضاء والنشب[٥٧]

سحقاً لها هيئة قامت شرائعها على المطامع والتهويش واللدد[٥٨]

وثمة تشابه أيضاً بين رأي المرّاش في الحالة التي آل إليها التمدن ورأي أنطون فيها، يقول المرّاش:

قالوا تمدنت الدنيا فقلت نعم توحشت وغدت وحشاً بلا مثل

تمدن ما رأينا في حماه سوى حصد الأمان وزرع الذعر والوجل

قال الكثيرون هذي هيئة صلحت فقلت بل قبحت كفّوا عن الجدل[٥٩]

ويقول أيضاً:

تمدن الإنسان يا ويله تمدناً ما هو إلا جنون[٦٠]

أما فرح أنطون فيقول: «فما هذه الحالة الهائلة التي ترتعد منها فرائص الإنسانية أيها السادة. هذه هي جهنم الحقيقة. هذه هي الهاوية السافلة التي يلقون فيها كل ما هو محبوب وكل ما هو مقدس وكل ما هو جميل وكل ما هو عزيز عندنا. وهم يسمون هذا الأمر سعة وثروة وخيرات ونعماً. وأما أنا فأسميها: فظاعة وجنوناً وهوساً وشراهة ونهماً وقبضاً على الهواء»[٦١].

وقد يكون فرح أنطون متأثراً بالمرّاش لجهة الموقف من رجال الدين والحرية الدينية والتعصّب الديني والمذهبي، وإن يكن أنطون أكثر حدة في نقد رجال الدين وفي رفض الدور الذي يزعمونه لأنفسهم؛ فكما اصطدم المرّاش باتهام رجال

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٥٧) المراش، **مرآة الحسناء**، ص ٤٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٦١) أنطون، المصدر نفسه، ص ٥٤.

الإكليروس له بالكفر والتجديف[٦٢]، ووُوجه أنطون كذلك بتسلّط رجال الدين وادعائهم احتكار الحق في تفسير الكتب الدينية، ورميهم مخالفيهم بتهمة الكفر، وكان رده على هؤلاء شبيهاً برد المرّاش على الإكليروس الذين أغاظهم كلامه على طبيعة النور ومصدره. قال المرّاش: «لا أعلم من ينتج ذلك التجديف العظيم الذي استنتجه أولئك الذين يحملون على الناس ويدعون إلى الإيمان، فكأنهم يريدون أن يحجبوا عظمة الله ومقدرته عن أعين الجهلاء. وهكذا فهم يدعون كل ما يعارض مرغوبهم تجديفاً»[٦٣]. ويقول أنطون مخاطباً رجال الدين: «تقولون إن الناس لا يمكنهم فهم الكتب إلا بواسطتكم ولذلك تفسرونها وتضعون رأيكم في هذا التفسير في موضع الحقيقة الثابتة التي لا يجوز مسها، بدل أن تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم فطرتهم»[٦٤].

ويسوق أنطون الحجة ذاتها التي ساقها المرّاش في الدفاع عن مملكة الروح في وجه ذوي الأغراض الذين يسخّرون الدين لمصالحهم الخاصة وتبرير تسلّطهم على عقول الناس. يقول المرّاش مخاطباً ملك التمدن، ومدافعاً عن مملكة الروح: «إذا كان البعض من رعاياكم ينسبون إليها بعض أراجيف فهذا ناجم عن الصالح الخصوصي الذي من شأنه أن يهدم بناء الصالح العام»[٦٥]. ويقول أنطون: «معاذ الله أن نروم هدم الدين كما تفترون علينا. إنما نروم هدم الأوهام والخزعبلات في الدين.. فنحن إذا حاربناكم فإنما نحارب هذه السيطرة على عقول الناس. أي نحارب اتخاذ المبدأ سبيلاً للمصلحة»[٦٦].

ويبدو فرح أنطون متأثراً بالمرّاش في كتابه **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**، سواء في الاستدلال على وجود الله من الطبيعة وقوانينها، أو في الاعتقاد بوحدة الغرض بين العلم والدين، يقول أنطون: «إن الله موجود وكل ما في الطبيعة يدل عليه ويشير إليه»[٦٧]. ويقول أيضاً: «إن العلم والدين إذا اختلفا في الطرق فإنهما يتفقان في الغرض. ذلك لأن غرض العلم والدين واحد وهو تحسين حالة الإنسانية وترقية شؤون البشر»[٦٨].

---

(٦٢) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ٤٧.
(٦٣) فرنسيس المرّاش، «النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٩٤.
(٦٤) أنطون، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٦٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٤٥.
(٦٦) أنطون، المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

٤ ـ تأثير المرّاش في جبران خليل جبران[٦٩]

يظهر واضحاً تأثر جبران خليل جبران بالمرّاش في **الأجنحة المتكسرة**، فقد طرح جبران في هذا الكتاب مسألة الزواج القسري بأسلوب قصصي رومانسي شبيه بأسلوب المرّاش في روايته **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**. ويمكن ملاحظة التشابه أيضاً في مواقف أبطال الروايتين، وفي آراء المؤلفين، من خلال منهج المقارنة، فالخواجا يوسف النمساوي، الجاهل، العتل، الخائن[٧٠]، يطلب زينب من والديها فيوافقان من دون سؤال عن إرادتها، ويُكرهانها على الزواج منه دونما مبالاة ببكائها ونحيبها. وكذلك يوافق والد سلمى كرامه، ولو مُكرهاً على تزويجه ابنته بمنصور بك غالب، من دون سؤال عن إرادتها، مع أنه «سمع الناس يتحدثون عنه فعرف خشونته وطمعه وانحطاط أخلاقه»[٧١]. وتتشابه ردات الفعل بين سلمى كرامه وزينب على زواج لا رأي ولا إرادة لهما فيه. تقول زينب في **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**: «الخواجا يوسف . . . طلبني من والديّ خطيبة له فأجابا طلبه للحين من دون سؤال عن إرادتي. ولما سمعت ذلك انطرحت على أقدامهما وشرعت أبكي وأنتحب وأستجير وأسترحم. وما كان يجديني كل ذلك سوى التعنيف منهما والتبكيت والكبح حتى قال والدي لا أعرفك ابنة لي إذا لم تقبلي بهذا الشاب . . . وها سأصير ذبيحة ومحرقة رغماً عني وكرهاً. وغداً سيتم احتفال الخطبة ونزاع موتي فماذا أصنع وكيف أتدبر. وبم أتعلل وليس لي نصير ولا مجير سوى التنهد والحسرات وفيض الدموع»[٧٢].

وكذلك تفعل زينب إذ تحاول أمها إكراهها على الزواج بوليم الذي لا تحبه: «أخذت زينب تلطم على رأسها وتنتف شعرها وتبكي وتعج قائلة لأمها كيف تزوجينني رغماً عني وتدفعينني إلى رجل لا أحبه. ما هذا الظلم العجيب، أشفقي علي وارحميني يا أماه»[٧٣].

تشبه حال سلمى كرامه في **الأجنحة المتكسرة** حال زينب في **دُرّ الصدف في**

---

(٦٩) يقول أنطون غطاس كرم في كتابه: «ورد في بعض رسائل جبران خليل جبران، من أنه قرأ، في ما قرأ باكراً بالعربية، كتاب **غابة الحق**». ويقول أيضاً: «نثر جبران خليل جبران موصول مباشرة بهذا الماهد». انظر: أنطون غطاس كرم، **في الأدب العربي الحديث والمعاصر**، تقديم نديم نعيمه (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ على التوالي.

(٧٠) فرنسيس المرّاش، **دُرّ الصدف في غرائب الصدف** (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢)، ص ٧٧.

(٧١) جبران خليل جبران، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران العربية**، قدم لها وأشرف على تنسيقها ميخائيل نعيمه (بيروت: دار صادر، [١٩٦؟])، ص ١٩٧.

(٧٢) المراش، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

غرائب الصدف؛ فبعد أن أعلمها والدها موافقته على تزويجها بمنصور بك غالب «تغيرت ملامحها وجمدت عيناها كأنها رأت شبح الموت منتصباً أمامها، ثم شهقت وتململت متوجعة كعصفور رماه الصياد فهبط على الحضيض مرتجفاً بآلامه»(٧٤). وتصف سلمى كرامه حالتها، فتقول: «أنا مثل عمياء تتلمس بيدها الجدران مخافة السقوط. أنا جارية أنزلني مال والدي إلى ساحة النخاسين فابتاعني رجل من بين الرجال. أنا لا أحب هذا الرجل لأنني أجهله، وأنت تعلم أن المحبة والجهالة لا تلتقيان»(٧٥).

هذا التشابه بين حالتي زينب وسلمى كرامه يرجع إلى تأثر جبران بالمرّاش لجهة رفض الزواج القسري الشائع لدى الشرقيين، وما يورثه من جور وظلم وتعاسة في حياة المرأة الشرقية. يقول سليم مخاطباً يوسف النمساوي في **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**: «قد أغريت أبويها فأغرياها عليك واضطرّاها أن تميل عني قسراً وغصباً كما يفعل كثيرون في هذه الأمصار مع بناتهم غير العالمات بما لهن من حقوق الطبيعة وحرية الاختيار فيقتلونهن جوراً وظلماً»(٧٦).

ويقول جبران واصفاً حال سلمى كرامه التي ستصبح زوجة لمنصور بك غالب رغماً عنها: «هكذا قبض القدر على سلمى كرامه وقادها عبدة ذليلة في موكب النساء الشرقيات التاعسات، وهكذا سقطت تلك الروح النبيلة بالحبائل بينما كانت تسبح لأول مرة على أجنحة الحب البيضاء»(٧٧).

ويتبيّن من خلال قراءة **النبي** أن ثمة تأثيراً للمرّاش في جبران خليل جبران، فالصياغة الرمزية للكتاب تذكّر بـ **غابة الحق**، وإن يكن ثمة اختلاف في الرؤية والأهداف بين المرّاش وجبران، حيث أراد جبران في **النبي** أن يصوغ رؤية شاملة لكل وجه من وجوه الحياة الإنسانية والاجتماعية والروحية على عكس المرّاش الذي حصر اهتمامه بالدولة المدنية والمجتمع المثالي والعدل السياسي والاجتماعي. لكن، رغم هذا الاختلاف، يبدو **النبي** عند جبران وكأنه «الفيلسوف» في **غابة الحق**، يُسأل ليؤخذ بحكمته وفلسفته، فيطرح آراءه وأفكاره في كل القضايا والمسائل. وكما في **غابة الحق** اهتم جبران في **النبي** بالحقائق المطلقة والمعرفة القصوى. وتذكّر نهاية كتاب **النبي** بنهاية كتاب **غابة الحق**، فقد أنهت اليقظة حديث الفيلسوف في **غابة الحق**، بينما

(٧٤) جبران، المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٧٦) المراش، المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٧٧) جبران، المصدر نفسه، ص ١٩٧.

ختم رحيل **النبي** عن أورفليس الرؤية الفلسفية الشاملة التي أراد جبران أن يبلّغها من خلال **النبي**.

هذه المقارنات بين نصوص المرّاش ونصوص معاصريه هي التي جعلتنا نحكم بتأثيره في هؤلاء، أو نرجحه على الأقل. وإذا كان من الصعب الجزم المطلق بحقيقة هذا التأثير، نظراً إلى وقوع هذه النصوص تحت تأثيرات مختلفة ومتعددة، وانتفاء الأدلة المباشرة والقاطعة، إلا أن ما يمكن تأكيده من خلال هذه المقارنات هو أن المرّاش سبق أكثر معاصريه إلى طرح أفكار الحرية والعدل السياسي والاجتماعي، وحرية المرأة، وإلى الإسهام في فلسفة التمدن وتحديد دعائمه ووضع أسس الإصلاح السياسي والاجتماعي في الفكر العربي الحديث(٧٨)؛ فالمرّاش هو بحق مؤسِّس الأدب الفلسفي الذي ترسَّخ في ما بعد مع فرح أنطون وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمه وأمين الريحاني.

ثانياً: موقع المرّاش في الفكر العربي الحديث

يمكن اعتبار المرّاش نموذجاً للمثقف الملتزم؛ فقد تواصل وتفاعل مع قضايا وإشكاليات عصره كلها، وكانت له مواقف إزاءها. وقياساً إلى غيره من النهضويّين العرب، فإن فكره تراوح، في الموقف من هذه القضايا والإشكاليات، بين الاختلاف والتميز وبين التماثل والتشابه. لكن المرّاش حمل دائماً رؤية تنويرية لها مميزاتها الخاصة، لغة ومنهجاً وأفكاراً، تجعله رائداً في أكثر من توجّه من توجهات النهضة العربية الحديثة؛ فالمرّاش رائد الليبراليّة العربيّة، إذ إنه أول نهضويّ يؤسّس تفكيره السياسي والاجتماعي والديني على الحرية الأدبيّة، وهو أول من اهتمّ في الفكر العربي الحديث بوضع الحرية في إطار فلسفيّ لتبيين أصلها وإمكانها ومداها في الطبيعة والمجتمع، على عكس ما يعتقده عبد الله العروي الذي رأى أن الحريّة في العهد الليبرالي الذي عاشه المجتمع العربي شعار ليس إلا، وأن هذا العهد ابتعد عن النظريات، فلم تستعد الحريّة حقَّها من اهتمام المؤلّفين، إلا بعد انتهائه(٧٩). ومن

(٧٨) نتفق في استنتاجاتنا هذه، مع ما ورد في كتاب أنطون غطاس كرم، حيث يقول في معرض تعقيبه على كتاب **غابة الحق**: «والحق ما دار على أقلام الأدباء العرب الذين عقبوه حول العبودية، والحرية، والمرأة، والطبيعة، والحب، والعدالة، وما تبنّوه من مبادئ الثورة الفرنسية، واعتمدوا من النزعة العلمية التي تخلّلت أدبهم، هي كلّها من خصائص هذا الكتاب، كأنه منطلق لها». انظر: كرم، **في الأدب العربي الحديث والمعاصر**، ص ٢٣٠.

(٧٩) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ٥٤ ـ ٥٥.

أجل تحديد موقع المرّاش في الفكر العربي الحديث، لا بدّ من نظرة إجمالية شاملة في أوجه الاختلاف والتماثل التي كنّا قد تطرقنا إليها في مواضع متفرّقة من بحثنا.

هذه النظرة الشاملة توصلنا إلى خلاصات عامة تُبرز موقع المرّاش ومكانته في فكر النهضة العربية، استناداً إلى موقفه من كل قضية أو إشكالية من القضايا والإشكاليات التي تؤلف في مجملها مضمون الفكر الليبرالي العربي الحديث. وهذه الخلاصات تتحدّد لدينا على النحو التالي:

١ ـ في استخدام الرواية للتعبير عن أغراض فلسفية

المرّاش هو «أول رائد للرواية الاجتماعية الفلسفية»[٨٠]. وإذا كان بعض النهضويين مثل جرجي زيدان قد كتب الرواية، إلا أن المرّاش لم يهدف من كتابتها إلى استرجاع ماضٍ تاريخي زاهر وإعادة إحيائه، كما لم يقصد ترفيه القارئ وتسليته، بل كان همّه المستقبل الإنساني وبناء الدولة المدنية العادلة؛ فالمرّاش هو الممهّد لهذا الفن الروائي الذي سار عليه من بعده فرح أنطون، وهو أول منور عربي يعيد صياغة وإنتاج أفكار روسو في الحق الطبيعي والمساواة والحرية الأدبية والتعاقديّة في الفكر العربي على نحو مترابط «إذ إن هذه الصياغة تكاد تكون مفقودة في الأدب التنويري العربي»[٨١].

٢ ـ في الموقف من العبودية

المرّاش هو أول كاتب عربي يدين الرق إدانة مطلقة على أساس «الحق الطبيعي» الذي يؤكد حرية الإنسان الأدبية باعتبارها حقاً طبيعياً لا يمكن اغتصابه أو التنازل عنه، وهو في هذا الموقف يختلف اختلافاً جذرياً عن الأكثرية الساحقة من النهضويين العرب الذين تطرقوا إلى الرق من نواح اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية أو دينية، فبرره بعضهم في حالات عدة كما فعل محمد عبده ورشيد رضا، ودعا بعضهم إلى إبطاله لأسباب اجتماعية واقتصادية مثل أحمد فارس الشدياق.

---

(٨٠) أنيس المقدسي، **الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة**، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٠)، ص ٥٣٠. وقد أخطأ محمد عمارة في مقدمة **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، إذ رأى أنّ «علوم الدين» جاءت طليعة التأليف الروائي في تراثنا الأدبي الحديث، وأنها الكتاب الثاني بعد **تخليص الإبريز** الذي دخل مكتبتنا العربية الحديثة في فن أدب الرحلات، وأنها «الرواية الأولى في أدبنا الحديث، وبداية التطوّر الطبيعي لفننا الروائي الصاعد من أحشاء السيرة والقصص اللذين حفل بهما تراثنا الأدبي القديم». انظر: علي مبارك، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١)، ج ١، ص ٨٣، ١٢٣ و١٢٥ على التوالي. ويؤكد جابر عصفور، أن **غابة الحق** هي الرواية العربية الأولى، وأن فرنسيس المرّاش هو رائد الرواية العربية. انظر: جابر عصفور، «سباق على ريادة،» **الحياة**، ١٧/ ١١/ ٢٠٠٤، ص ١٩.

(٨١) باروت، **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**، ص ١٠١.

٣ ـ في الموقف من الفئة الفقيرة المعدمة في المجتمع الإنساني

المرّاش هو أول من طرح في الفكر العربي الحديث مشكلة الفئة الفقيرة المعدمة في المجتمع الإنساني، لا بوصفها فئة تستحق الشفقة والرحمة فحسب، بل باعتبارها صاحبة حقوق في الحياة السياسية والاجتماعية، وبالنظر إلى دورها الأساسي في العمران وإنتاج مقومات الحياة الإنسانية. ويقع المرّاش كذلك في طليعة النهضويين العرب الذين حذروا من أن الإجحاف بهذه الفئة، أي الأكثرية الساحقة في المجتمع، قد يؤدي إلى ثورة تقوّض الهيئة الاجتماعية، في وقت كانت النزاعات الطائفية تطمس التفاوت الاجتماعي الذي كان لا يزال يبدو في نظر النهضويين أمراً مألوفاً وطبيعياً. لقد نبّه أحمد فارس الشدياق في **الساق على الساق** إلى بؤس الفقراء وشقائهم قبل فرنسيس المرّاش، إلا أنه لم ينظر إلى هؤلاء بصفتهم أصحاب حقوق اجتماعية وسياسية. وحذّر عبد الرحمن الكواكبي من «فتنة تحصد الناس حصداً» في ما إذا استمر الظلم الاجتماعي اللاحق بالفقراء، وانتقد التوزيع الجائر للثروة الاجتماعية، فأدان جشع الأثرياء وثراءَهم الفاحش مع أنهم يشكّلون القلة الضئيلة في المجتمع، فيما أكثريته المنتجة في بؤس وعوز وظلام، إلا أن تنبيهات الكواكبي قد تأخرت إلى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث كان فرح أنطون المتأثر بالفكر الماركسي، قد أخذ يطرح حلولاً أخرى لمشكلة الفقراء تعطيهم الحق في مقاسمة الرأسماليين أرباحهم استناداً إلى مبدأ القيمة الزائدة الماركسي. لكن اهتمام المرّاش بالفقراء لا يعني أن الأفكار الاشتراكية ومشاركة العمال في أدوات الإنتاج، كانت واردة في ذهنه كما تصوّر بعض الباحثين في فكر النهضة العربية، وإن يكن قد أشار في بعض كتاباته إلى أن الثروة إنما هي مجموعةٌ من أتعاب الفقراء وكدهم جوراً وعدواناً.

٤ ـ التفكير الإصلاحي التدريجي والموقف من المساواة السياسية والاجتماعية

ما طرحه المرّاش في ما يخص المساواة السياسية والاجتماعية لا يتعدّى ما قال به روسو في هذا الصدد، وهو ما يمكن اعتباره سمة عامة لفكر الرعيل الأول من النهضويين ـ الشدياق، اسحق، الكواكبي؛ إذ تجنّب هؤلاء الحلول الثورية ولم يتطلعوا إلى إلغاء الفروق الطبقية بين الناس بل إلى الحد منها، بما يتيح للجميع إمكانية العيش، وكي لا تتحوّل الأكثرية البائسة في المجتمع الإنساني نحو الحل الثوري، «الفتنة» التي تخوف منها المرّاش، شأنه في ذلك، شأن النهضويين العرب الأوائل، من أحمد الشدياق إلى فرح أنطون مروراً بأديب اسحق وعبد الرحمن الكواكبي. ولهذا كان تفكيره إصلاحياً، يؤمن بالحلول التدريجية التي تُجنّب الهيئة الاجتماعية الفوضى وسفك الدماء.

٥ ـ في مفهوم التمدن

أولى المرّاش اهتماماً مركزياً لإشكالية التمدن التي شكّلت واحدة من أكبر الإشكاليات في فكر النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع أن المرّاش قد ظلّ قريباً في ما طرحه بشأن التمدن، من الأفكار والمبادىء التي طرحها قبله المعلم بطرس البستاني، إلا أنه «سعى إلى إعادة ترتيب جزئيات هذا المفهوم وإلى بلورة بعض عناصره في اتجاه أكثر انفتاحاً على مقتضيات حركة التنوير، فجاءت نظرته إلى التمدن أشد اكتمالاً وأقرب إلى الفلسفة»(٨٢).

وتميز المرّاش عن البستاني بإضافة «المحبة» إلى دعائم التمدن، بوصفها الناموس الذي جعلته حكمة العناية ضابطاً لمجموع الخليقة وباعتبارها آلهة الهيئة الاجتماعية. لكن أهم ما أضافه فكر المرّاش في موضوع التمدن، هو ربطه بالعلم والعقل بشكل يجعل منهما جوهر التمدن ومحوره. إن الأهمية الكبرى التي أولاها المرّاش للعلم والعقل تميّز فكره في موضوع التمدن عن مفكري عصره.

٦ ـ في الموقف من الغرب

مثل كثيرين من النهضويين ـ الطهطاوي، الشدياق، علي مبارك ـ بدا الغرب للمرّاش مرادفاً للجنّة بما تميّز به من عمران وعدل اجتماعي وتقدم علمي وتقني. وعلى عكس النهضويين المسلمين الذين أعجبوا بالحضارة الغربية ورقي الغرب العلمي والاقتصادي، فيما وقفوا متوجسين إزاء ثقافته العقلانية والمادية، تميزت نظرة المرّاش إلى الغرب بالتحرر من وطأة المرجعية الدينية؛ ففي حين كان هؤلاء مشغولين بوحدة الأمة الإسلامية، والدفاع عن الإسلام باقتباس علوم الغرب، كان المرّاش مشغولاً بهمّ التقدم الإنساني في الدرجة الأولى، وإن لم تكن غائبة عن ذهنه مسألة تخلّف العرب، وضرورة اقتباسهم علوم الغرب ونظمه السياسية والاجتماعية ونهضته العمرانية، من أجل نهضتهم الحديثة. ورغم إعجاب المرّاش بالتمدن الغربي فقد كان في طليعة النهضويين الذين نقدوا انحراف الغرب عن مبادىء التمدن وانخراطه في الحروب وسفك الدماء، وكان نقده الأكثر حدة بين مفكري النهضة العربية الحديثة.

---

(٨٢) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ١٠٩

٧ ـ في الموقف الدفاعي إزاء تخلّف العرب والشرق

يتفق المرّاش في نقده للغرب وموقفه الدفاعي إزاء تخلف العرب والشرق مع رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وخير الدين التونسي وبطرس وسليم البستاني وأديب اسحق وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، الذين أجمعوا على الإشادة بفضل العرب الأوائل على الإفرنج، ودورهم في نهضته وتقدمه، وأخذه عنهم العلوم والحضارة، فيما عزوا تخلف العرب والشرقيين وانحطاطهم اللاحق، إلى إهمالهم الاهتمام بالمدارس والعلم والعلماء، والإعراض عن الاستنارة بنور العقل، وتمزقهم عصبيات متناحرة وفساد أخلاقهم. ويتفق المرّاش مع بطرس وسليم البستاني وأديب اسحق وإبراهيم اليازجي في التأكيد على الانتماء إلى العروبة الحضارية والرابطة الشرقية، كما يتفق مع بطرس وسليم البستاني وأحمد فارس الشدياق وأديب اسحق وجمال الدين الأفغاني لجهة الحرص على الرابطة العثمانية.

٨ ـ في التشديد على الرابطة الوطنية ورفض التعصب الطائفي

يتفق المرّاش في التشديد على الرابطة الوطنية ورفض التعصب الطائفي مع بطرس وسليم البستاني وأديب اسحق وعبد الرحمن الكواكبي وفرح أنطون، وهو كهؤلاء يفخر بأمجاد العرب وباللغة العربية وبالجنس العربي، ويدعو إلى المحبة الوطنية المنزهة عن أغراض الدين، ويرى أن التعصب الديني، وانقسام الأمة إلى ملل متناحرة، هما سبب تخلف العرب وتقهقرهم، وأن الفتن الطائفية والحروب الأهلية هي سبب الخراب وأصل البلاء والانحطاط.

٩ ـ في الموقف المنفتح والمتسامح من الدين

يتفق المرّاش في موقفه المنفتح والمتسامح من الدين مع بطرس وسليم البستاني أديب اسحق وعبد الرحمن الكواكبي وفرح أنطون؛ فقد رفض استخدام الدين لأغراض خصوصية، ودعا إلى التمييز بين الوطن والمذهب، وإلى إعطاء العقل الحق في تأويل وتعليل الحقائق الدينية، وكان هذا سبباً في تصادمه مع رجال الدين، ولكنه لم يصل في سجاله مع هؤلاء إلى الحد الذي وصل إليه أحمد فارس الشدياق وجبرائيل دلال وفرح أنطون وجبران خليل جبران، ولم تبلغ دعوته إلى التمييز بين الوطن والمذهب، الحد الذي بلغه فرح أنطون الذي دعا إلى الفصل التام بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. لكن المرّاش في ما طرحه من رؤية عقلانية منفتحة للدين، يمكن اعتباره من الذين مهدوا لعلمانية فرح أنطون.

١٠ ـ في الموقف من المرأة

يتلاقى المرّاش في موقفه من المرأة مع بطرس وسليم البستاني وأحمد فارس الشدياق ورفاعة الطهطاوي وفرح أنطون، الذين دعوا إلى تعليم المرأة ما يتناسب مع مهامها العائلية في خدمة الزوج وتربية الأطفال تربية صالحة، كما يتلاقى مع هؤلاء في ضرورة أن يبقى تعليم المرأة في حدود معيّنة يجب ألا يتجاوزها، كي لا تجرفها مفاسد التمدن الحديث، فتنقلب الغاية من تعليمها إلى عكسها.

يشترك المرّاش في هذه النظرة التدريجية تجاه تعليم المرأة مع نهضويي عصره المسيحيين والمسلمين على السواء، وهو متقدم زمنياً على قاسم أمين الذي لم يتجاوزه كثيراً في ما يخصّ تعليم المرأة والقدر الذي يجب أن تناله من الحرية، كما هو متقدم زمنياً كذلك على جبران خليل جبران في القول بحق المرأة في اختيار زوجها بنفسها دونما ضغط أو إكراه، ومعاملتها معاملة تتناسب مع بنيتها وعواطفها وأحاسيسها.

والمرّاش متقدم في تفكيره الليبرالي بصدد تعليم المرأة ومعاملتها على بعض النهضويين مثل عبد الرحمن الكواكبي وشبلي الشميّل؛ فالكواكبي لم يتورع عن الثناء على العادة الصينية في «تصغير أرجل البنات بالضغط عليها لأجل أن يعسر عليهن المشي والسعي في إفساد الحياة الشريفة»[٨٣]، والإشادة بالشريعة الإسلامية التي قدرت دهاء النساء «حيث أمرت بالحجب والحجر الشرعيين حصراً لسلطتهن وتفرغهن لتدبير المنزل»[٨٤]. وشبلي الشميّل رأى أن جميع الشرائع قد اتفقت على «أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي، وسببه ما بها من الخفة والطيش»[٨٥].

١١ ـ في الموقف من العلم والعقل

أولى المرّاش العلم والعقل دوراً مميزاً في الفكر النهضوي العربي، فهما عنده أساس العدل السياسي والاجتماعي، وأساس التقدم الإنساني العمراني والأخلاقي، والدعامة الأساسية من دعائم التمدن، وهما قادران على التوصل إلى إثبات الحقائق التي أتى بها الوحي. ويتفق المرّاش في هذا الموقف مع بعض النهضويين المسيحيين مثل نصر الله دلال وشبلي الشميّل وفرح أنطون، كما يختلف عن غيره من النهضويين

---

(٨٣) الكواكبي، **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**، ص ٣٢٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٨٥) ذُكر في: علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ١٨٨.

المسلمين كالطهطاوي والأفغاني وعبده؛ إذ تطلع هؤلاء إلى اقتباس منجزات العلم الغربي والحضارة الغربية من موقع دفاعي، ومن أجل هدف محدد هو إنقاذ الأمة الإسلامية من انحطاطها، وتمكينها من الدفاع عن نفسها في مواجهة القوة الأوروبية، بينما تطلع المرّاش إلى العقل والعلم من منظور فلسفي شامل باعتبارهما الطريق إلى الارتقاء الإنساني.

١٢ ـ في الاطّلاع على أفكار داروين واقتباسها

المرّاش هو أول من تأثر بأفكار داروين في الفكر العربي، فقد قال، قبل شبلي الشميّل، بأفكار الصراع بين الكائنات، وتنازعها في ما بينها، وتطورها وتسلسلها من الجماد إلى النبات والحيوان فالإنسان. ولكن المرّاش لم يعمد إلى صياغة هذه الأفكار في نظرية منهجية، بحيث يمكن اعتباره داروينياً مثل الشميّل.

خاتمـــة

حضـور فرنسيـس المـرّاش وراهنيّتـه فـي الفكـر العربـي والإنسانـي

يشكّل الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش مرحلة من مراحل النضال الفكري العربي والإنساني من أجل العدالة والحرية والعقلانيّة وحقوق الإنسان، ويتخذ هذا الفكر أهميّة استثنائيّة في العالم العربي في الوقت الراهن؛ إذ إن «طبيعة المرحلة التاريخيّة التي يمرّ بها المجتمع العربي تجعل معركة حقوق الإنسان هي المعركة الرئيسة بعد استقلال الأوطان وحريات الشعوب، فالوطن العربي الآن يحاول منذ فجر النهضة العربيّة في القرن الماضي إغلاق عصوره المتأخرة، أي العصر التركي وبـدء عصـوره الحديثـة»[1].

لكنّ المبادئ والأفكار الليبرالية التي طرحها فكر الأنوار الغربي، والتي لقيت أصداء متفاوتة في فكر النهضة العربية، مُنيت بإخفاقات كبيرة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعلى مدى القرن العشرين الذي انتهى على الرغم من كل التقدّم الذي تحقق في النصف الثاني منه على صعيد الحريات السياسية والاجتماعية، وفي المستوى المعيشي في كثير من بلدان العالم بتفاوت اجتماعي فادح بين الطبقات وبين الأمم والشعوب، وبانتهاك صارخ للحريات السياسية والفكرية ولحقوق المرأة. فقد جاء في **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩** أن الفجوة في الدخل بين خُمس سكان العالم ممن يعيشون في أغنى البلدان، وخُمس سكان العالم ممن يعيشون في أفقر

(١) حسن حنفي، «الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان،» ورقة قدمت إلى: **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص** (ندوة)، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٥٩٩.

البلدان تفاقمت من ٣٠ إلى١ عام ١٩٦٠ إلى ٧٤ إلى ١ عام ١٩٩٧[٢]. كما جاء في التقرير نفسه أن العقد الماضي شهد تزايد تركيز الدخل والموارد والثروة بين الناس والشركات والبلدان، فحقق أغنى ٢٠٠ شخص في العالم زيادة بأكثر من الضعف في صافي ثروتهم خلال السنوات الأربع الممتدة من عام ١٩٩٥ حتى عام ١٩٩٨، بحيث تجاوزت تريليون دولار، وتجاوزت ثروة أغنى ثلاثة بليونيرات في العالم قيمة الناتج القومي الإجمالي لجميع أقلّ البلدان نمواً مجتمعة وسكانها البالغ عددهم ٦٠٠ مليون نسمة[٣]. وجاء في **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠** أن أدوات القمع السياسي ما زالت تهدد آلافاً من البشر، وفي حالات كثيرة تستخدم الدول القمعيّة الشرطة والمؤسسة العسكرية لقمع الناس في نضالهم في سبيل الحقوق والحريات[٤]. وكذلك ذكر **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢** أن المساواة معدومة بين المرأة والرجل في كل مكان، وأن حوالى ٦٠ في المئة من النساء في العالم أميّات، وأن العنف المنزلي ضد المرأة شائع في مجتمعات كثيرة، وأن في العالم مائة مليون امرأة مفقودة بفعل الإهمال والإجهاض الانتقائي ووأد الإناث[٥].

أما في الوطن العربي، فقد أخذ الانقسام الاجتماعي يتزايد منذ مطلع القرن العشرين، ما أدى إلى انهيار الطبقة الوسطى واتساع أحزمة الفقر المحيطة بالمدن العربية، وتعمُّق الفجوة واتساعها بين الأغنياء والفقراء[٦]، حيث تحدّثت التقارير الاقتصادية والاجتماعية عن وجود أكثر من مئة مليون عربي يعيشون تحت خط الفقر[٧]. وترافق الانقسام الاجتماعي مع التسلّط والاستبداد، فالعالم العربي لا يزال، بعد قرون من التطوّر السياسي في العالم، خاضعاً لسلطات قويّة قاهرة، حيث السلطة الاستبدادية هي القاعدة، والديمقراطية هي الاستثناء[٨]. ولا يزال يسود معظم الأقطار العربيّة اتجاه تقليدي ينزع حتى الآن إلى حرمان المرأة من حقوقها المدنية

---

(٢) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩** (نيويورك: البرنامج، ١٩٩٩)، ص ٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٠)، ص ٣٦.

(٥) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٢)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٣٥.

(٧) كرم الحلو، «فجوة بين الأغنياء والفقراء في العالم العربي،» **الحياة**، ١٣/ ١١/ ٢٠٠٠، ص ١٠.

(٨) خميس حزام والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

والعامة والأُسَريّة؛ إذ إنها لا تزال تُضرب في الأسرة، ولم تكتسب حقوقها المهنيّة بعد مداها التغييري الفعّال[٩]، حيث لا يزال نشاطها الاقتصادي الأدنى في العالم (٣٨,٩ في المئة من معدل الذكور عام ١٩٩٨)[١٠].

انطلاقاً من هذا الواقع على الصعيدين العالمي والعربي، يبدو ما لأفكار المرّاش الليبرالية من راهنيّة بعد أكثر من قرن على طرحها في الفكر العربي والإنساني؛ فعندما تتحدّث تقارير التنمية البشرية وبيانات البنك الدولي والدراسات الاقتصادية عن استئثار القلّة الثرية في عالم اليوم بالخيرات والمنافع، بينما تغرق أكثريته الساحقة في الفقر والأُمية والديون، ويترافق ذلك كله مع تنامي حركات العنف السياسي والاجتماعي في أنحاء واسعة من العالم، وإنفاق عسكري لا يزال يستنزف الكثير من طاقات الأمم والشعوب (٢,٤ من الدخل الإجمالي العالمي عام ١٩٩٦)[١١]، تحضر مقالة المرّاش في **الجنان** «التمدّن المتوحّش»[١٢] ويعلو صوته: «بئس التمدّن الذي به قد اتصل الإنسان وهو على قمة الكمال إلى استحداث أشرّ الآلات الجهنمية لقتل نفسه والفتك بها، وبئس التمدن الذي وهو يهتف ببوق الأفراح والبشائر والغناء تضج حوله ولاول الأرامل وعويل اليتامى وحسرات الفقر»، كما يحضر منذّداً ومحذّراً في **غابة الحق**: «هل يصوغ لأرباب السياسة أن يقبلوا وقوع هذا التباين . . . أفلا يخافون من وثوب التسعة والتسعين وفرط عقد الجمعيّة»[١٣].

وعندما يتكرّس التمييز بين المواطنين في العالم العربي تبعاً لانتماءاتهم الدينية والطائفية والسياسية، رغم تأكيد النصوص الدستورية العربية على المساواة[١٤]، يحضر قول المرّاش في **غابة الحق**: «إن أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحق هو مجرى شرايعها متساوية على كل أبنايها بدون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال»[١٥].

---

(٩) مريم سليم، «أوضاع المرأة العربية،» في: مريم سليم [وآخرون]، **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٨.

(١٠) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢**، ص ٢٦٢.

(١١) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩**، ص ١٩١.

(١٢) فرنسيس المرّاش، «التمدن المتوحش،» **الجنان** (١٨٧٠)، ص ٦٣٣.

(١٣) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق** (حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥)، ص ٧٥.

(١٤) علي الدين هلال ونيفين مسعد، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(١٥) المراش، **غابة الحق**، ص ٧٤.

وإزاء العنف وعدم المساواة السائدين تجاه المرأة في العالم العربي، يحضر فكر المرّاش المندّد بإذلال المرأة وتحقيرها وإهانتها وإرغامها على الزواج بمن لا تحب، ويرتفع صوته المنادي باعتبارها خير الأصحاب، وأطيب الأحباب، والشريكة والرفيقة التي تمثّل قسماً كبيراً من النوع الإنساني وجزءاً جوهرياً في مجموع هيئته يستحق كل الالتفات إليه، والطبيعة نفسها تدعو إلى إكرامه ومداراته بوصفه الجزء الأهم في الإنسانية، والمساعد العظيم لقيام الجنس البشري.

وعندما تطرح الحركات الأصولية المعاصرة تفسيرات للدين ترفض العقل والمدنية وتُنكر التعددية والحوار، وتنقلب على الفكر النهضوي الإصلاحي المؤمن بإمكانية التوفيق بين الدين والعقل، وبإمكانية الحوار مع الغرب والتوافق معه، وتربط السياسي بالديني، زاعمة التكلّم باسم عقل أعلى يمتلك وحده الأدوات والمنهجيّات وحق تفسير الكتب المقدسة[١٦]، وبينما يتحدث **تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٣** عن «ضرورة العودة إلى صحيح الدين وتحريره من التوظيف المغرض، وحفز الاجتهاد وتكريمه. . . وتفعيل فقه الاجتهاد وصون الاختلاف في العقائد والمذاهب»[١٧]، يحضر فكر المرّاش الرافض لاستخدام الدين لأغراض خصوصيّة وجعله مبرراً لـ «السياسة المطلقة» استناداً إلى «تصوّرات باطلة» و«تصديقات سخيفة»، ويعلو صوته الداعي إلى الاعتراف بحق العقل الإنساني في التعليل والتأويل، وقدرته على معرفة الخالق وإدراك الحقائق التي أتى بها الوحي، كما تحضر مواقفه المنددّة برجال الدين وادعائهم حق احتكار تفسير الكتب المقدسة، وحق تكفير مخالفيهم في الرأي والاجتهاد، وهو ما تعرَّض له المرّاش بسبب أفكاره وتأويله لبعض الحقائق الدينية[١٨].

وعندما تؤكد الحركات العلمانية المعاصرة إمكانية التوافق بين التدين والعلمانية، وبين العلم والإيمان، ويرى محمد أركون أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة[١٩]، ويقول: «أنا صوت يرتفع من داخل الإسلام لكي يقول إن هناك طريقة أخرى لمقاربة الظاهرة الدينية اليوم»[٢٠]، يرتفع صوت المرّاش

---

(١٦) محمد أركون، **العلمنة والدين: (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٢٦.

(١٧) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانية العربية ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣)، ص ١٩.

(١٨) فرنسيس المراش: **غابة الحق**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، و«النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٩٤.

(١٩) أركون، **العلمنة والدين: (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ص ٥٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

الداعي إلى «محبة وطنيّة منزهة عن أغراض الدين»[٢١] وإلى التوافق بين العلم والإيمان، وبين الانتماء إلى الطائفة والانتماء إلى الوطن.

وعندما يتعرّض مثقفون ومفكّرون عرب للتضييق والاضطهاد، وتُمنع كتبهم من التداول، ويُحاكَمون، ويُسجَنون، وتُفرض عليهم الهجرة عن أوطانهم، ويُكفَّرون ويُغتالون، تحضر مواقف المرّاش وردوده على أولئك الذين حاولوا إسكاته، واتّهموه بالكفر والعصيان، وأنكروا عليه حق الاجتهاد والتأويل، ويعلو صوته: «لم تصدح نغمات الآداب إلا من ظلمات الحبوس ولم يُنادَ بالتهذيب إلا بألسنة النيران ولم تنطلق المبادي الراهنة إلا من القيود والأغلال. وكل ذلك جرى بقوة الفكر، وضرب من المحال قمع هذه القوة إلا بمثلها»[٢٢].

وعندما تتعرض العلاقة بين الدين والعقل، والعلم والإيمان للتأزم، وتنهار التوفيقيّة من جديد، التوفيقية الإصلاحية المتنورة التي أرساها محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، وتختلّ العلاقة بين الدين والعقل، والتراث والحداثة، وتتقدّم دعاوى الاحتكام المطلق إلى الشرع في مواجهة علمانيّة محمد أركون وناصيف نصار وعبد الله العروي وعادل ضاهر وغيرهم، تحضر أفكار المرّاش ومواقفه الداعية إلى غلبة العلم وتثقيف العقل والاحتكام إليه، باعتباره أساس التمدّن والمرجعيّة التي لا تتناقض مع الدين وما أتى به من مسلّمات ومبادئ، بل هي تثبتها وتؤيّدها.

وإزاء دعاوى القطيعة مع الغرب وحضارته باسم الخصوصيّة الثقافية العربية، وصولاً إلى التشكيك بمُثُل التنوير الغربيّة ومبادئه[٢٣]، يحضر فكر المرّاش الذي ميَّز بين الوجه الحضاري للغرب ووجهه الاستعلائي الاستعماري، بين الحداثة ومُثلها السياسية والاجتماعيّة التي بشّر بها الغرب، وبين الانحراف عن هذه المُثل الذي دفع الأمم والشعوب إلى الحرب والتقاتل، وعزز الاستغلال والاستئثار والأنانية، وقاد بالتالي إلى بؤس الناس وشقائهم.

وعندما تتحدث تقارير التنمية الإنسانية عن تردي معدّل الابتكارات العلمية

---

(٢١) فرنسيس المرّاش، **غابة الحق**، ص ١٣٨.

(٢٢) فرنسيس المرّاش، **رحلة باريس** (بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧)، ص ٤٨.

(٢٣) انظر ما توصل إليه: لؤي صافي، «العقل والتجديد،» ص ٣٩ ـ ٦٨، وجلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة،» ص ٦٩ ـ ٩٠، في: بومدين بوزيد [وآخرون]، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

والثقافية في العالم العربي[٢٤]، على الرغم من أهميتها في الاقتصاد العالمي الجديد، ويُنبِّه **تقرير التنمية الإنسانية لعام ٢٠٠٣** إلى ضرورة «النشر الكامل للتعليم راقي النوعيّة. . . وتوطين العلم وبناء قدرة ذاتيّة في البحث والتطوير»[٢٥]، كي يتمكن العرب من إقامة مجتمع المعرفة ومواكبة العصر، تبرز من جديد الأهمية التي أولاها المرّاش للعلم ودوره في الحياة الإنسانية، ومناداته بإنشاء المدارس ونشر الجرائد والتشجيع على التقدم في العلوم والفنون كي لا يبقى الجنس العربي موضع احتقار وازدراء بين الأمم[٢٦].

هذا كلّه يجعل من الأهداف التي ناضل من أجلها المرّاش في ستينيات القرن التاسع عشر وبداية سبعينياته، مهمات راهنة تتحدّى الفكر العربي في الوقت الراهن؛ فالتردي في أوضاع حقوق الإنسان، وتوقُّع تفاقم التردّي في المستقبل المنظور[٢٧]، وتفاقم التفاوت الاجتماعي وما يرتّبه من شحنات انفجار موقوتة للأجيال المقبلة[٢٨]، والاستبداد السياسي، وعدم المساواة بين المواطنين، وتردي أوضاع المرأة العربية، والتخلُّف العلمي، وانهيار التوفيقيّة النهضويّة بين التراث والحداثة وبين العلم والدين، وطغيان النصيّة الجامدة من جديد، تحديات صعبة كلّها وقاسية تواجه الفكر العربي وتضفي الراهنيّة على ما بدأه المرّاش قبل أكثر من قرن.

لكن راهنيّة فكر المرّاش الليبرالي ليس معناها لدينا محاولة اقتباس رؤيته النهضوية بكلّ خصوصيّتها التاريخيّة في حاضرنا من أجل تجاوز المأزق العربي الراهن؛ إذ إن فكر المرّاش يعتريه كثير من النقص والقصور من نواحٍ عدة، وفي أكثر من جانب، ما يرتِّب علينا، رغم الاعتراف بأهميته التاريخية وراهنيّة كثير من أطروحاته، نقده وتجاوزه واستكمال ما بدأه من توجهات في ضوء متغيّرات التطوّر والتقدّم، والتحوّلات الكبيرة التي عرفتها الإنسانية على مدى القرنين الماضيين. من هذه الزاوية نسجِّل النواقص التالية في فكر المرّاش:

ـ طغيان المنحى الأدبي في نتاجه بحيث شكّل تذرُّر أفكاره وآرائه في سياق

---

(٢٤) الطاهر لبيب، «التنمية الاجتماعية واتجاهاتها في البلدان العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٣ (آذار/ مارس ٢٠٠٠)، ص ٢٣ ـ ٥٠.

(٢٥) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، **تقرير التنمية الإنسانيّة العربيّة ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة**، ص ١٨.

(٢٦) المراش، **غابة الحق**، ص ١٣٨.

(٢٧) نادر فرجاني، **عن نوعية الحياة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٥٠.

(٢٨) لبيب، «التنمية الاجتماعية واتجاهاتها في البلدان العربية،» ص ٤٦.

مؤلفاته التي جاء نصفها شعراً، عقبة أمام استيعاب فكره الليبرالي وتمثّله واكتناه حقيقة مراميه وأهدافه. أما **غابة الحق** و**مشهد الأحوال** اللذان حملا أكثر أفكار المرّاش الليبرالية في سياق يقرب من الترابط والتآلف، فقد غلبت عليهما في كثير من الأحيان، التورية والرمزية، ما كرّس نخبوية فكر المرّاش ومحدودية تأثيره واقتصار هذا التأثير على النخبة المثقفة، وبالتالي محدودية وضآلة الدراسات التي تناولته بالتحليل والنقد.

ـ قول المرّاش باستحالة الحرية الطبيعية وحتمية قيود الطبيعة وصرامة قوانينها ووطأتها، وخضوع الإنسان إلى «ما لا ينتهي من العبوديات» يتنافى مع مبدأ التطوّر والارتقاء الذي يؤمن المرّاش نفسه بأهميته، والذي يجعل الإنسان يتمتّع بحرية يتسع مداها باستمرار من خلال فهم قوانين الطبيعة وتكييفها وتوجيهها في صالحه ومن أجل خدمته وسعادته، وإن يكن التحرر المطلق من قيودها أمراً مستحيلاً، فهل يقف إنسان اليوم إزاء قوانين الطبيعة كما وقف إنسان العصور الماضية؟ وهل لهذه القوانين الوطأة نفسها عليه؟ وهل هو مستعبد لحتميّات الطبيعة بالقدر نفسه الذي عاناه أسلافه؟

لقد استطاع الإنسان عبر تاريخه وبفضل إنجازاته العلميّة والاقتصاديّة والثقافيّة المستمرّة، أن يتحرّر وإن نسبياً، من العبودية والعجز إزاء حتميّات الطبيعة حيث واجه هذه الحتميّات بعقله واختراعاته وابتكاراته التي بفضلها ارتفع معدل عمره ليبلغ ٧٨,٣ سنة في العالم المتقدّم عام ٢٠٠٢ وفق **تقرير التنمية البشرية للعام ٢٠٠٤**[٢٩]، وقضى على كثير من الأمراض والآفات التي كانت تبدو قاهرة وعاصية، وزاد في قدرته على الحركة والتواصل مع غيره، ومقاومة عوارض الجوّ وتقلّباته، وأحدث ثورة في الإنتاج الصناعي والزراعي، وتطلّع نحو الأفلاك من أجل اكتشاف أسرارها وبواطنها، ما جعله في النهاية ينتقل من موقف العجز والعبودية إزاء الطبيعة إلى موقف القدرة والسيادة والقوة.

أما «شبه الحرية» الذي رأى المرّاش أن في إمكان الإنسان المميَّز الحصول عليه بالتأمل الروحي والعزلة، فليس سوى وهم من الأوهام؛ إذ إن الحرية الحقيقية هي تلك التي تتحصّل للإنسان بالانكباب على قوانين الطبيعة من أجل فهمها وتسخيرها لخدمته، وليس بالانسحاب من العالم الخارجي إلى عالم وهمي لا يبدّل شيئاً في طبيعة الكون.

تعتور فكر المرّاش السياسي والاجتماعي نواقص منها:

---

(٢٩) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٤: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع** (نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٤)، ص ١٤٢.

١ ـ التصوّر الذي يطرحه للدولة المثالية والحاكم المثالي، لا يبيّن لنا كيفيّة السلوك إليه والتوصّل إلى تحقيقه، ونوع الرقابة التي يجب أن تُفرض على الساسة لضمان تقيّدهم بالصالح العالم. أما إقحام أكثرية الشعب في السياسة والاعتراف بدورها السياسي فيبقى غامضاً وملتبساً؛ إذ إن المرّاش لا يطالب صراحة بالاقتراع أو الاستفتاء الشعبيين، ولا يوضح المنحى الذي بواسطته يمكن إيصال صوت الأكثرية الشعبية إلى قاعات السياسة.

٢ ـ مفهوم الوطن يبقى أيضاً من المفاهيم الملتبسة لدى المرّاش، حيث تلتبس الحدود الفاصلة لديه بين الانتماء إلى «الوطن» بمعناه الضيّق «حلب» أو بمعناه الواسع «سوريا»، والوطن بصيغته الثقافية الحضارية، «العرب في مقابل الإفرنج»، أو بوجهه الجغرافي الحضاري الأوسع «الشرق في مقابل الغرب». كما إن الدعوة إلى الرابطة والمحبة الوطنيّتين لا تتمثّل لديه في صيغة واضحة ومنهجيّة، بل تقتصر على إشارات عابرة في سياق مؤلفاته ومقالاته وقصائده.

٣ ـ اقتصار المساواة التي يصرّ عليها المرّاش على الحقوق السياسية من دون الاجتماعية، وطوبوية دعوته إلى إنصاف الفقراء والاعتراف بحقوقهم المعيشيّة، حيث بقيت هذه الدعوة في حدود المناشدة والحضّ على الإحسان، من دون أن تتعدّاهما إلى المطالبة بقوانين وتشريعات اجتماعيّة عادلة، مع أن الغرب كان قد تقدّم في هذا الاتجاه في زمن المرّاش. ويمكن أن نرجع موقف المرّاش من المساواة الاجتماعيّة إلى انتمائه إلى أسرة ثريّة ونبيلة، ما حال دون تجاوزه الأفق الإنساني والديني إلى الطرح الاشتراكي الغريب عن الفكر العربي في عصره. وهذا بالذات ما جعل المرّاش يرى في المجتمع الفرنسي لحظة وصوله إلى باريس «قصعة واحدة بدون نزاع في جزئيّاتها ولا انقسام في كليّاتها»، من دون أن يلحظ الصراع الطبقي المحموم الذي كان يتفاعل في داخله، والذي لم يلبث أن انفجر في حرب أهليّة دمويّة ـ كتب المرّاش **رحلة باريس** سنة ١٨٦٧ وانفجرت كومونة باريس في آذار سنة ١٨٧١ .

٤ ـ رغم إصرار المرّاش على رفض استغلال الدين لأغراض شخصيّة، ومناداته بمحبة وطنية منزهة عن أغراض الدين، تظلّ الحدود الفاصلة بين الدين والدولة ملتبسة في فكره وغير حاسمة؛ إذ لم تأخذ دعوته الضمنيّة إلى فصل الدين عن الأغراض السياسية الشكل المنهجي الواضح الذي أخذته لدى أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ثم لدى فرح أنطون، ما يمكن أن نرجعه أيضاً إلى انتماء المرّاش إلى أسرة كاثوليكيّة محافظة، وإلى بقاء حلب في منأى عن الصراعات الطائفية الواسعة التي عصفت بلبنان ودمشق.

٥ ـ رغم مناداته باحترام المرأة وتحريرها من قيود الخشونة القديمة، لم يصل المرّاش في تفكيره بصددها إلى التحرّر من الأفكار السائدة في عصره، التي تعاملت مع المرأة على أساس دونيّتها وقصورها وعدم الاعتراف بمساواتها مع الرجل، ورهنها بدورها في المنزل والأسرة من دون سواهما. ولهذا الموقف أسبابه في المنحى الإصلاحي التدريجي الذي انتهجه المرّاش، وإلى صعوبة تجاوز الذهنيّة السائدة في عصره، كما إلى نظرته الدينية المحافظة التي لا تؤمن بالمساواة بين الرجل والمرأة في كل الحقوق والواجبات.

هذه الملاحظات لا تقلّل من أهميّة فكر المرّاش الليبرالي، ونأمل أن تكون هذه الدراسة قد شكّلت إسهاماً في البحث في أسباب إخفاق النهضة العربية والإمكانات المتاحة أمامها في المستقبل من خلال العودة إلى الجذور والبدايات التي يشكّل المرّاش وجهاً بارزاً من وجوهها. ولعلّ ما قمنا به يكون حافزاً لإعادة التفكير في كل المسائل والإشكاليات التي طرحها فكر المرّاش الليبرالي، والتي عادت إلى التفاعل في الفكر العربي منذ السبعينيات من القرن العشرين. لكنّ المهمات كبيرة وثقيلة ولا نزال في أول الطريق.

ملحـــق

نموذجـان مـن كتابـات المـرّاش الليـــبراليّــة

(١)

أصل الكون وصدور عنصر الضوء ونشوء الكائنات وتطوّرها وتسلسلها

كنّا قد أشرنا في الفصل المتعلّق بتأثير الفكر الغربي في المرّاش إلى أن تأثير داروين كان مثار خلاف وتناقض بين الباحثين في فكر النهضة العربيّة. ورأينا أن المرّاش، بتشديده على الصراع وتنازع البقاء بين الكائنات، من الممكن بل من المرجَّح أن يكون متأثراً بداروين. وتُحملنا النصوص الواردة في مقدمة كتاب **مشهد الأحوال** على الاستنتاج أن المرّاش من المرجح أن يكون متأثراً بشرح بوخنر لأفكار داروين، في تفسيره لنشوء الكون وتطوّر الكائنات على الأرض وارتقائها من الجماد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان أرقى الكائنات الحيّة وأعلاها. وبذلك يكون المرّاش قد سبق الشميّل في طرحه للتصوُّر التطوّري لنشوء الكائنات وارتقائها، وإخضاعه الإنسان ذاته لمبدأ التطوّر؛ إذ أن **مشهد الأحوال** صدر عام ١٨٧٠، أي قبل أربع عشرة سنة من صدور تعريب الشميّل لكتاب بوخنر **القوة والمادة** عام ١٨٨٤.

على هذا الأساس، يكون المرّاش رائداً في استيعابه للنظريات الطبيعية الحديثة، وإعادة إنتاجه لها في الفكر العربي الحديث؛ فقد تبنّى النظرة الطبيعية التطورية في تفسير أصل نشوء المادة وأصل المخلوقات والأنواع والأجناس. وكان من الطبيعي أن تلاقي هذه النظرة الطبيعية الليبرالية، في المرحلة التاريخية التي طرحت فيها، ردوداً ساخطة وشاجبة، فاتّهم المرّاش بالكفر والتجديف، وهي إذ ذاك تهمة قاتلة، ولكنّه أصرّ على رأيه في تبنّي نظرية النور الطبيعية، وردّ على منتقديه مدافعاً عن حقه في تعليل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب مُنزل، متهماً هؤلاء بالتسربل بلباس الحملان بقصد إيذائه وتعريضه للموت.

يقول المرّاش: «لما كان لكل ذي عقل حرية أن يتصرّف بتعليل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب منزل ولا إجماع على حقيقة تعليلها نظير النور، أذنت لنفسي أن أقول عن هذا العنصر اللطيف في مقدمة كتابي الموسوم بـ **مشهد الأحوال** والمطبوع حديثاً في بيروت، إنّه صادر عن احتراق ذرات الأثير ولكن لم أعلّل ذلك. فضجّ بعض القوم المتسربلين بلباس الحملان وأعلوا عياطهم وزياطهم وقالوا ما هذا التجديف. فإن الكتاب لم يعلمنا بمثل ذلك وأخذوا يتصايحون ويتباعقون حتى كادوا يخنقونني بانبعاثات قبور حناجرهم ويقتلونني بسمّ الأفاعي بين شفاههم»[1].

إنّ إثبات الصفحات الأولى من **مشهد الأحوال** في هذا الملحق، وقراءتها من جديد، يسهم في الوقوف على حقيقة الصراع بين المرّاش ومعارضيه، ما يدعم رأينا في أن المرّاش كان متأثراً بأفكار داروين وبوخنر، وقد أعاد إنتاج بعضها في الفكر العربي قبل الشميّل. وفي رأينا أن منير موسى على حق في إقراره بتأثر المرّاش بنظرية داروين وبعض الطبيعيين في أصل المخلوقات والأنواع والأجناس، ولكنه أخطأ في اعتقاده أنّ المرّاش كان يمزج هذه النظرية، في بعض الأحيان، «ببعض الأفكار الدينيّة تقية وخوفاً»[2]؛ فالمرّاش كما رأينا في خلال بحثنا، كان على الدوام راسخاً في إيمانه الديني، ولم يكن يرى ثمة تناقضاً بينه وبين العلم والعقل والتطوّر.

حال الكون

وجودٌ لا حدّ له ولا مدى. وبدءٌ ليس له ابتدا، يفوق طور العيان فلم يرَهُ بشرٌ قط. ويسمو على إدراك الأذهان فلا يمثله إلاّ ذاته فقط. حتى إذا ما لمح كمالاته الممجدة، واستملح عنايته المؤَبدة، أوحى إلى الأبواب السرمديّة فانفتحت. وأوعز إلى غوامض الحركة فاتضحت فاندفع الغبار الكونيّ من تلك المصارع الدهرية، وانتشر في هاتيك العرصات الأبديّة. وإذ تبلبل ببعضه تسلح بالتجاذب. وحمل حمل التحارب. فانطبق كلٌّ على قرينه بالالتصاق طبق إيعاز الخلاق. فنجمت العوالم الكروي شموساً وكواكباً درية. وانطلقت ثانويّات تلك الملاحم الكونية.

---

(١) فرنسيس المرّاش، «النور،» **الجنان** (١٨٧١)، ص ٥١.

(٢) منير موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨)** (بيروت: دار الحقيقة، [١٩٧٣])، ص ٣٥.

أجيجٌ شبّ من صراع ذلك الجم الغفير، فأحرق دقايق الأثير، حتى انبجس نور الاحتراق. وأنار غسق الانطباق فكانت الحرارة في الأكوان، بظهور النور للعيان. ولما استكملت تلك البخاريات جماداً، بعد اتقادها أجيالاً وآماداً، نضجت نضوج الثمر في الكمام، وانشغل الفضاءُ بالأجرام، وهاك منها البعض، كعطارد والأرض.

ولما أصدرت الحرارة عنصر الضو، تمازجاً فانبثقت منهما كهرباء الجو؛ فهاك ثلاثة متوالده. قمن في ذات واحده، فحصحصت الكائنات وتحركت الساكنات، وتنوعت الحركات وتجنست. وتفاقمت الآثار وتكردست. وإذ لاحت الأرضُ لتلك المؤثرات صلعاءُ قفراً قالت فلنكسها بإذن الله جمال البردة الخضرا. فانضم عنصرُ الناريّات النواهض، واتحد أصل الماء بأصل الحوامض حتى ترتبت الأصول فتداخلت بالاتحاد. وتفاعلت على بعضها المواد. وهكذا نهضت الحيوة بين تلك الأصول الراقده. فنبهت إلى النمو والحركة سواكن الذرات الجامده. فهبّ النباتُ للحال من وراء تلك الفواعل الغارسه، حتى اخضرت اليابسه. وأصبحت الوحشية مأنوسةً وآنسة، فما كان الله ليرضى أرضاً بلا سكن وقوتاً بلا بدن. ولذلك دعا تلك القوة الحيوية إلى التعاظم. ونبهها إلى التراكم. فتعاظمت القوة الحيوية وكملت وشملت أصل الحركة وحملت، حتى انتشرت النطفة الحيوانية بعد استكمالها مقومات البنية العضوية، فأخذ الحيوان يتجمل ويتكمل ويتوالد ويتسلسل. ولما تعدد أنواعاً طلب إشباعاً، فحمل كلٌّ على قريبه حمل البعول، حتى برزت المسوخ والنغول. وهكذا حمل الهواء جانحه، والماء سابحه، والتراب سارحه، ولم يلبث أن خلق الله الإنسان، فكان علم الأكوان.

حال الجماد

نزاعٌ دائمٌ في دقايق الجماد، وصراع لا يفتر له اتقاد. فإذا انطبقت العناصر تصاب بالجمود والقرار. وإذا تحلّلت انتشرت أو سالت إلى أهوية وبخار. فالصخور تتحلّل والمياه تتسلسل والهوى يتبلبل فحراكٌ لا يقف مداره. وعراكٌ لا يقرّ قراره. وبذلك تحترق المعدنيّات. فتنهض المرتفعات. وتذوب الجامدات. وتجمد السايلات. وتفقد العهون سلسالها. وتزلزل الأرض زلزالها. وهكذا لا يزال الجماد بين اجتماع وانفصال. وسلام وقتال. ولا تبرح الحركة بين اقتراب وابتعاد. وخمود واتقاد حتى تقوم الكائنات المختلفة. وتبرز الأصول المتصفة بالحيوة والثوران. كالنبات والحيوان.

حال النبات

فهبَّ النبات من مرابضه الحيوية وانتشر على سطح الكرة الأرضية فتوّج الجبال ووشح التلال. وظلّل المنحدرات والوديان. وجلّل السهول والقيعان. فتكلل الشجر بالسحاب. والتحف النبت بالضباب. وما زالت الطبيعة تفلح المثوى، والأرض تصلح المأوى، حتى تنوعت الأجناس وتحددت، وتفردت الأنواع وتعددت، فذهب النوع يحمي ذريته، والشخص يحفظ بنيته. فأعضاءُ تهتم بالتثبيت والتشييد وأخرى تخدم للتوليد والتجديد. وأجزاء تردُّ غارات التقلبات، وآلات تردع طبايع المؤثرات كتضعيف اشتداد الضو، وتلطيف كثافات الجو، فالزهور تبتسم عن أصول الحيوة القوتية، والجذور والأوراق تستقي وتنتقي المواد الغذويه على حالة البهيمية، فيتقوم الجهاز العضوي ويتشيد البنيان الحيوي. ليكون طعاماً للحيوان ومقاماً للإنسان. فكان النبات طباخ الأكوان. والحيوان أكال الألوان. ولما كانت الحيوة عرضةً للعوارض، وموقعاً للقوارض، جعلت أجناد ذلك الوجود الأكبر، تغذو قوايم هذا الكون الأخضر.

بينما الجذوع تتيه بقاماتها النضرة، والأغصان تزهو بأوراقها الخضرة، والرياض تبتسم بأزهارها لدى سقوط الأنداء والغياض تهتز بأدواحها رافلةً بمطارف الأفياء، يهبّ الجو عليها برامحات أهوائه، وسافحات أنوائه فتنقضّ الصواعق آخذةً بالجذوع فتُصاب بالهجوع. وتفتك السيول بالجذور، وتنثر عقود الزهور. فيما أن الكل يكون ملاعب الحوادث الجمادية، وفرايس الطبيعة الحيوانية، لإخراجها عن فصلها وإيلاجها في أصلها.

حال الحيوان

ولما استكملت الحيوة اتقانه، وأحسنت القيام احسانه، تحركت على الأرض فكانت حيوان. وانتقلت بالارادة إلى كل عيص ومكان فربض الوحشُ في الأحجار، وسكن الطير في الأوكار، ونام السمك في الأبحار والأنهار. وهكذا سار البعض على الأربع وساح، والبعض خفق بالجناح على الرياح، والبعض في الماء سباح. ولما على مايدة الحيوة أمكن التقاء الشديد بالضعيف، والثقيل بالخفيف والكبير بالصغير والطويل بالقصير، أنشأ الكل قتالاً وخصاماً، فكان كلٌّ لسواه طعاماً. وهاك أنياباً تمزق تمزيقاً، ومخالباً تشقق تشقيقاً، وأظفاراً تنشب نشباً وأطرافاً تضرب ضرباً. فعراك عظيم لا يخمد شراره. ونزال أليم لا يفتر أواره. والموت يفتك فتك الشجيع، وهو خاتمة الجميع.

حال الإنسان

ولما تمّ الإنسان في جنسه، وعلم علم نفسه، نظر إلى الكائنات فأدركها، وجدّ وراء المعرفات فأدركها، حتى إذا ما أطلق على المحيطات به نظر المنتقد. وميّز الأشيا وفصلها بفكره المتقد. ما لبث أن مدّ على الكل ظلال رايته، وأخضع الجميع تحت رياسته، وإذ أخذته جانحة الطمع، وغلبت عليه ملكة الولع، وهام بحب الذات وبالفوز على الذوات، ثارت الموجودات عليه بطبايعها، ونهضت ضده الأكوان بشرايعها، وأخذت تدافعه وتصارعه وتطالبه الوجد وتنازعه. فنضى سيف حُكمه وحكمه، وأخضع الكل تحت قدمه، فكان غلبهُ غلبةً عليه، وإدراكه مصيبة لديه، ولا سيما اذ عرف الزمان وميز بين الآن والآوان، فغدا يصارع الحاضر، ويرتعد من المستقبل ويأسف على الدابر، فراحت الحوادث تطارده والأيام تعانده حتى أصبح هدفاً للأحوال، وعرضةً للأهوال. تارةً يهيمُ بطلب المسرات، وتارة يضج في حرب المضرات. وبينما الملذات تحيط بقلبه تحدق الآلام بلبّه، فما ابتسم إلاّ وبكى، وما شكر إلاّ وشكى. واذا فرح بضع أيام، حزن بعض أعوام. فلا بدّ لأفعاله من رد، ولوصله من صدّ. يرى الدنيا ذهاقاً بالملذات ولا تسقيه سوى الآفات، فيعيش فريسة لآماله، ويموت خايباً من كل أعماله[٣].

(٣) فرنسيس المرّاش، **مشهد الأحوال**، ط ٣ (بيروت: المطبعة الكلية، ١٨٣٣)، ص ٢ ـ ٧.

(٢)

الوطـــن

الوطن من حيث المعنى اللغوي هو المحل والمقام. فوطن المرء بيتُه بالنسبة إلى محلته ومحلتُه بالنسبة إلى مدينته، ومدينتُه بالنسبة إلى قطره، وقطرُه بالنسبة إلى بقية الأقطار.

أما الوطن من حيث المعنى الاصطلاحي هو وجود المرء في أمّته، والأمة في هذا الصدد فئةٌ من الناس لهم جنس واحد وسياسة واحدة. وهاتان الوحدتان الجنسيّة والسياسيّة هما قولان كليان لهما أجزاءُ تقومهما.

ولما كان مرادنا في هذا الفصل الكلام على الوطن من حيث الاصطلاح فلا عاد دخلٌ للكلام عليه من حيث اللغة لكونه واضحاً، فهات بنا لنرى ما هي وحدة الجنس ومقوّماتها، ووحدة السياسة ومقوّماتها وكيف يقوم فيهما الوطن.

إن الجنس الواحد لأمةٍ ما هو صعود هذه الأمة إلى أصل واحد أو إلى جملة أصول اتحدتها المقوّمات الآتي إيرادها، وهي وحدة اللغة ووحدة العادة بلام الاستغراق ووحدة المذهب. وهذي الوحدات المذكورة هي الأجزاء التي تقوّم هذا الكليّ الأول. فمتى رأينا أمةً ما ذات لغة واحدة وعادات واحدة ومذهب واحد علمنا أنها ذات جنس واحد، ومتى لم نجد هذه الوحدات في أمة ما علمنا أنها ليست بواحدة الجنس.

أما السياسة الواحدة فهي تقوم من شريعة وقوانين واحدة عامة تستغرق في التسوية كل أفراد الأمة التي تكون قبلتها طوعاً لا كرهاً. وهذه هي الأجزاء التي تقوم هذا الكليّ الثاني. ويتصعب قيام وحدة السياسة بدون أن تسبق بقيام ما تقدم لأنه متى وجد التعصب وقعت السياسة في أيدي أناس مختلفي الأغراض عادةً ومذهباً، بحيث

يعود كلٌ من أربابها يستخدمها بحسب أهوائه وأفكاره وبذلك تفقد التسوية ويزيغ الحق ويضيع الصواب، فلا يكون حينيذ سياسة واحدة.

ولما كان لا يمكن وجود حبٍ من دون محبوب كما لا يمكن وجود أثر من دون مؤثر كان غير ممكن وجود حب وطن في أحد من دون وجود وطن له. فيجب علينا أذاً نحن المقيمين في سوريا أن نتوطن أولاً لنشعر بحب الوطن. ثم نشرع بما يؤول إلى صالحه ويكون شروعنا هذا طبيعياً واختيارياً لا تكلفاً واقتساراً. وربّ معترض منا يقول كيف لا يوجد لنا وطن وها نحن في وطننا. فأجيب انه مما تقدم ينتج أننا قَوم لا وطن لنا سوى البيت أو المحلة أو المدينة الخ، وذلك لاختلاف أجناسنا وأحوالنا كما يظهر من اختلاف لغتنا وعاداتنا ومذاهبنا وشرايعنا التي نستعملها بحسب أغراضنا وفوايدنا. فاختلاف لغتنا ظاهر من احتقارنا لها مع أنها أشرف اللغات وأغناها وأفصحها وأجملها، واحتقارنا إياها ظاهر من عدم التفاتنا إليها ومن ازدرائنا بها كلما ذكرت لغة إفرنجية. حتى صرنا نأنف التكلم بها ونتكلم الإفرنجية ولو كان كلامنا موسوماً بالغلط والركاكة وسوء اللهج والتركيب. وطالما لا نكتب العربية إلا على أساليب إفرنجية وربما قلنا الشعر على تلك الأساليب عينها بحيث لا عاد يعتبر إنشاونا وشعرنا إلا ترجمةً من لغة أجنبية. هذا عدا الاختلاف الواقع ما بين لغات المدن. فالحلبي لا يتكلم كالشامي والشامي لا يتكلم كالبيروتي والبيروتي لا يتكلم كاللبناني، وكلٌ من هولا يحتقر لغة الآخر ويمقته لأجلها وربما أهانه. واختلاف عاداتنا ظاهر من النظر إلى كل مدينة من مدننا وكل طايفة أيضاً، فعادات حلب ليست كعادات دمشق وعادات دمشق ليست كعادات لبنان وعادات لبنان ليست كعادات بيروت وعادات بيروت ليست كعادات بقية الساحل. وهكذا أيضاً تختلف العادات بين الإسلام والنصارى واليهود. وكل من طوايف هذي الملل. هذا عدا ما أدخلناه من العادات الإفرنجية الغريبة عنا. فقد اقتبسنا من الإفرنج اللبس والجلوس والهرولة والزفلقة والغنّه والخنّه والإيماء والدمدمه والهمهمه والهز والزيف والقتار والهتار والتمليق، ولكننا لم نقتبس منهم المعقولات والمنقولات والصناعة ودقة التجارة والزراعة والسفر وحسن البيوت والأسواق والشوارع وكل لواحق ذلك. فليس لنا والحالة هذه من الجوهر الإفرنجي إلا الأعراض التي بها أضعنا جوهر جنسيتنا إذ أقمنا أعراضاً في غير جوهرها.

أما اختلاف المذاهب بيننا فهو واضحٌ لدى كل إنسان. ولقايل منا يقول هل لا سبيل إلى التوطن في وطننا والحالة هذه الجواب نعم إنّه يوجد سبيلٌ عظيم لذلك وهو أن نعتبر ذواتنا جنساً واحداً وطنياً غير ملتفتين إلى ما يقذف الإفرنج به العرب من كلمات الاحتقار والاستهوان. فباعتبارنا أنفسنا هكذا جنساً واحداً، لا يعود المسلم

منا ينفر عن النصراني ويسعى بإضراره ويحتسبه غريباً، ولا يعود النصراني يبادل المسلم اماراته هذه ويوجه نظيرها نحو اليهودي، ولا يعود الروم يبغض الماروني ويقول هذا ليس من طايفتي ولا الماروني يمقت السرياني ويقول هذا ليس من قبيلتي ولا السرياني يعرض عن الأرمني ويقول هذا ليس مني بل أجنبي عني. وهكذا فنصير جميعنا أمةً واحدة وطايفة واحدة ولا نمتاز عن بعضنا البعض إلا في معابدنا. وبذلك يعود من إمكاننا أن نختار من العادات ما يلايمنا ونسلك جميعنا به. ونرذل ما لا يوافقنا ونبتعد عنه. وهكذا يعود من واجباتنا أن نتكلم جميعنا بلغتنا العربية ونعتبرها. ونسعى في فلاحها ونجاحها وترقيتها. وإذ نكون صرنا جنساً واحداً ذا لغة واحدة وعادات واحدة تصير صوالحنا واحدة طبعاً لأنها تصبح حينيذ مخدومة من أيدي أرباب ذوي غاية واحدة وصالح واحد.

فمتى حصلنا هكذا على الوحدة الوطنية لا يعود دأبنا إلا السعي بخيرنا وحث مطايا جدنا وجهدنا في سبيل النجاح والفلاح والعلو والفنون. حتى إذا أطلقنا أقدامنا في هذا السبيل العظيم لا تعود أجنحة حذاقة جنسنا ونباهة فطرتنا قاصرة عن أن تطير بنا إلى أعلى الآفاق التي تحوم فيها الآن بزاة المغرب. وهكذا فيكون مثلنا مثل الأمة الفرنساوية التي عندما كانت منقسمة إلى جملة قبايل كالبرغونيين والويثغوطيين والغوليين والجرمانيين، كانت في غاية الضعف والانحطاط وكرة تتلقفها أيدي الأجانب كما يشهد على ذلك تاريخها. ولكن عندما انضمت إلى جنس واحد ذي غاية واحدة وعادات واحدة ومذهب واحد أو بالحري ترك التعصب المذهبي، أضحت جالسة على أشم قمم التمدن وأبذخ سرادق الكمال الوطني، وهكذا يقال في الأمة الإنكليزية التي لم يكن أصلها سوى خليطٍ من مردة المملكة الرومانية الذين كانوا يطردون إلى جزاير بريتانيا للمنفى وهم أخلاطٌ من كل قبيلة كانت خاضعة للصولجان الروماني، فها هم الآن يحكمون العالم ويدبرونه بعد انضمامهم إلى أمة واحدة إنكليزية وطنية. وهكذا يقال أيضاً في الروسيه والجرمانيه وأغلب قبايل العالم. وحينيذ تسعد حالنا في ظل معدلة دولتنا العلية الأبدية القرار المسهلة طرق تقدمنا ونجاحنا[1].

(١) **الزهرة** (بيروت) (١٨٧٠)، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

المراجـــــــع

١ ـ العربيـة

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٠.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ـــــ. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. قدم له وعلق عليه ألبير نادر. ط ٧. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٥.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **النفس البشرية عند ابن سينا**. نصوص جمعها وقدمها ألبير نادر. ط ٤. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٢.

أركون، محمد. **العلمنة والدين: (الإسلام، المسيحية، الغرب)**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

ـــــ. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨. (سلسلة نقد الفكر الديني)

اسحق، أديب. **الدرر**. بيروت: دار مارون عبود، ١٩٧٥.

ـــــ. **الكتابات السياسية والاجتماعية**. جمعها وقدم لها ناجي علوش. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

أعمال الجمعية العلمية السورية، ١٨٦٨-١٨٦٩: مجموعة العلوم. إعداد وتحقيق يوسف قزما خوري. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.
ج ١: **الله... والعالم... والإنسان**.
ج ٢: **الكتابات السياسية**.
أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**. قدم لها أدونيس العكره. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.
ـــــ. **الدين والعلم والمال**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.
أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**. قدم له نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٦].
أوماليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
باروت، محمد جمال. **أطياف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة**. حلب: دار الصداقة، ١٩٩٦. (دراسات فكرية؛ ٣)
ـــــ. **حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب: دراسة ومختارات**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤. (قضايا وحوارات النهضة العربية؛ ١٧)
ـــــ. **يثرب الجديدة: الحركات الاسلامية الراهنة**. بيروت؛ لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٤.
بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩**. نيويورك: البرنامج، ١٩٩٩.
ـــــ. **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠**. نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٠.
ـــــ. **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٢**. نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٢.
ـــــ. **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٣**. نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣.
ـــــ. **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٤: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع**. نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٤.
ـــــ والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي. **تقرير التنمية الانسانية العربية للعام ٢٠٠٢: خلق الفرص للأجيال القادمة**. نيويورك: البرنامج، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٢.
ـــــ والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي. **تقرير التنمية الإنسانيّة العربيّة ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة**. نيويورك: البرنامج، ٢٠٠٣.

برهييه، أميل. **تاريخ الفلسفة**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢-١٩٨٣. ٥ مج.

البستاني، بطرس. **خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية**. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٦٩.

ـــــ. **خطبة في آداب العرب**. بيروت: المطبعة الأميركانية، ١٨٥٩.

ـــــ. **دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب**. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٦-١٨٨٤. ٧ ج.

بوزيد، بومدين [وآخرون]. **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨)

الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤)

جبران، جبران خليل. **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران العربية**. قدم لها وأشرف على تنسيقها ميخائيل نعيمه. بيروت: دار صادر، [١٩٦؟].

ـــــ. **النبي**. ترجمة ميخائيل نعيمه. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٨.

جدي، أحمد [وآخرون]. **قراءات في الفكر العربي: التونسي- ابن أبي الضياف- الكواكبي- رشيد رضا- طه حسين- قسطنطين زريق-زكي نجيب محمود- العروي-شرابي- محمود اسماعيل- الجابري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٥)

جمال الدين الأفغاني. تحقيق وتقديم علي شلش. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧. (سلسلة الأعمال المجهولة)

الحمصي، قسطاكي. **أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر**. حلب: المطبعة المارونية، ١٩٢٥.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. ط ٣. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، [١٩٧٢].

الخطيب، محمد كامل. **الشرق والغرب، القسم الأول: ١٨٧٠-١٩٣٢**. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩١.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.

خوري، يوسف قزما. **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، ١٨١٩-١٨٨٣**. عمّان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، ١٩٩٤.

ـــــ. ـــــ. بيروت: مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.
داغر، يوسف أسعد. **مصادر الدراسة الأدبية**. بيروت: مطابع لبنان، ١٩٥٦. ٢ ج.
داية، جان. **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة**. لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨.
ـــــ. **صحافة الكواكبي: وثائق تنشر لأول مرة**. بيروت: مؤسسة فكر، ٢٠٠٠. (سلسلة فجر النهضة؛ ٢)
الدباغ، عائشة. **الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين**. بيروت: دار الفكر، [١٩٧٢].
الدبس، يوسف. **كتاب تاريخ سورية**. بيروت: المطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٨٩٣-١٩٠٥. ٧ ج.
ج ٤: **في تاريخ سورية في القرن الثاني وما يليه إلى فتح الخلفاء الراشدين لها في القرن السابع**.
دلال، نصر الله. **منهاج العلم**. حلب: [د. ن.]، ١٨٦٥.
الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمّة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
روسو، جان جاك. **أصل التفاوت بين الناس**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤.
ـــــ. ـــــ. ترجمة بولس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢.
ـــــ. **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمه إلى العربية بولس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢.
ـــــ. ـــــ. ترجمة عادل زعيتر. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥.
ـــــ. **هواجس المتنزه المنفرد بنفسه**. ترجمة بولس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٨٣.
الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ط ٢. القاهرة: مطبعة كونستاتوماس، ١٩٥٥. ١٠ ج في ٥.
زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية: يشتمل على تاريخ اللغة العربية وعلومها وما حوته من العلوم والآداب ... وتراجم العلماء والأدباء والشعراء ... ووصف مؤلفاتهم ... من أقدم أزمنة التاريخ إلى الآن**. ط ٢. القاهرة: دار الهلال، ١٩٣٠-١٩٣٧. ٤ ج.
ـــــ. **تراجم مشاهير الشرق، في القرن التاسع عشر**. ط ٣. القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩٢٢. ٢ ج في ١.

زين، زين نور الدين. **نشوء القومية العربية: مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية والتركية**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢.

زيناتي، جورج. **الفلسفة في مسارها**. بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

السحر الحلال في شعر الدلال. جمع قسطاكي الحمصي. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٣.

سركيس، يوسف اليان. **معجم المطبوعات العربية والمعربة: وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة ١٣٣٩ هـ/ الموافقة لسنة ١٩١٩**. القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٣٠.

سليم البستاني. تقديم ميشال جحا. لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٨٩. (سلسلة الأعمال المجهولة)

سليم، مريم [وآخرون]. **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٥)

سيف، أنطوان. **ثلاثة حكماء من جبل لبنان: بطرس البستاني، كمال جنبلاط، عادل إسماعيل**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٩.

ـــــ. **وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي**. بيروت: دارالطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق، أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام**. طبعه بنفقته رافائيل كحلا الدمشقي. باريس: بنجا مان ديبار، ١٨٥٥.

ـــــ. ـــــ. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الشميّل، شبلي. **تعريب شرح بخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الانسان: (مع بعض تصرف فيه)**. الإسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٤.

ـــــ. **مجموعة شبلي شميل**. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٠٨-١٩١٠. ٢ ج.

ج ١: **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**.

ج ٢: **وهو يبحث في موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية وفكاهية**.

شيخو، لويس. **الآداب العربية في القرن التاسع عشر**. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨-١٩١٠. ٢ ج في ١.

الصلح، عماد. **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.

ضاهر، عادل. **الأسس الفلسفية للعلمانية**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.

ـــــ. **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**. بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١.

الطباخ، محمد راغب. **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**. حلب: المطبعة العلمية، ١٩٢٣-١٩٢٦. ٧ ج.

طرابلسي، فواز وعزيز العظمة. **أحمد فارس الشدياق**. بيروت: دار رياض الريس، ١٩٩٥. (سلسلة الأعمال المجهولة)

طرازي، فيليب دي. **تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقاً وغرباً مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم**. بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٣. ٤ ج في ٢.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣-١٩٧٧. ٤ ج.

ـــــ. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز والديوان النفيس بإيوان باريس**. تحرير حسن العطار. بولاق، مصر: المطبعة الخديوية، ١٢٥٠هـ/[١٨٣٤م؟].

عاد، يوسف فرج. **الحركة الأدبية في لبنان خلال القرن الثامن عشر**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٩٨.

عبد اللطيف، كمال. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩-١٩٨٠. ٣ ج.

عبود، مارون. **رواد النهضة الحديثة**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٧.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــ. **مفهوم الحرية**. ط ٣. بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤.

ـــــ. **مفهوم الدولة**. ط ٥. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

العزاوي، قيس. **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**. بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤. (دراسات تاريخية)

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

العلمانية والممانعة الإسلامية : محاورات في النهضة والحداثة. حوارات أجراها علي العميم. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

الغزي، كامل. **نهر الذهب في تاريخ حلب**. حلب: المطبعة المارونية، ١٩٢٦. ٣ ج.

غليون، برهان [وآخرون]. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

فان ديك، إدوارد كرنيليوس. **اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية**. صححه وزاد عليه محمد علي الببلاوي. القاهرة: دار الهلال، ١٨٩٦.

فخري، ماجد. **دراسات في الفكر العربي**. ط ٣. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٢.

فرجاني، نادر. **عن نوعية الحياة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

فرح أنطون. تقديم ميشال جحا. بيروت، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨. (سلسلة الأعمال المجهولة)

فولني، س. ف. **ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام**. نقلها إلى العربية ادوار البستاني. بيروت: وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، ١٩٤٩. (منشورات وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة)

كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**. دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٩. ١٥ ج في ٥.

كرانستون، موريس. **أعلام الفكر السياسي**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١.

كرم، أنطون غطاس. **في الأدب العربي الحديث والمعاصر**. تقديم نديم نعيمه. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

الكواري، علي خليفة [وآخرون]. **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩)

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. دراسة وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

ـــــ. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. دمشق: دار المدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

ـــــ. **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)

الكيالي، سامي. **الأدب العربي المعاصر في سوريا، ١٨٥٠-١٩٥٠**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.
ـــــ. **محاضرات عن الحركة الأدبية في حلب، ١٨٠٠-١٩٥٠**. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٧.
لوتسكي، فلاديمير. **تاريخ الأقطار العربية الحديث**. موسكو: دار التقدم، ١٩٧١.
ـــــ. ـــــ. ط ٨. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥.
ليفين، ز. ل. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان ـ سوريا ـ مصر**. ترجمه عن الروسية بشير السباعي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.
ماركس، كارل. **الحرب الأهلية في فرنسا**. موسكو: دار التقدم، ١٩٦٩.
مبارك، علي. **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩-١٩٨١. ٣ ج.
محافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.
محمد عبده. تحقيق وتقديم علي شلش. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧. (سلسلة الأعمال المجهولة)
المراش، فرنسيس. **خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٤.
ـــــ. **دُرّ الصدف في غرائب الصدف**. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢.
ـــــ. **دليل الحرية الإنسانية**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١.
ـــــ. **رحلة باريس**. بيروت: المطبعة الشرقية، ١٨٦٧.
ـــــ. **شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧١.
ـــــ. **غابة الحق**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦٥.
ـــــ. ـــــ. بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، ١٨٨١.
ـــــ. ـــــ. تقديم حيدر حاج اسماعيل. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩. (سلسلة الأعمال المجهولة)
ـــــ. ـــــ. تقديم ودراسة جابر عصفور. طبعة خاصة. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١.
ـــــ. **الكنوز الغنية في الرموز الميمونية**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٧٠.
ـــــ. **مرآة الحسناء**. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٢.
ـــــ. **المرآة الصفية في المبادئ الطبيعية**. حلب: المطبعة المارونية، ١٨٦١.

ـــــ. **مشهد الأحوال**. بيروت: المطبعة العمومية، ١٨٧٠
ـــــ. ـــــ. بيروت: ابراهيم وصادر إيليا باسيل، ١٨٨٣.
ـــــ. ـــــ. ط ٣. بيروت: المطبعة الكلية، ١٨٨٣.
مرّاش، مريانا. **بنت فكر**. بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٩٣.
المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩. (الفلسفة)
مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان. جامع حوادثه ميخائيل مشاقة؛ منشأه ملحم خليل عبدو وأندراوس حنا شخاشيري. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٨.
المفيد في الأدب العربي. ط ١٨. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٤.
المقدسي، أنيس. **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث: وهي دراسات تحليلية للعوامل الفعالة في النهضة العربية الحديثة ولظواهرها الأدبية الرئيسية**. ط ٨. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨.
ـــــ. **الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة**. ط ٦. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٠.
موسى، منير. **الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨)**. بيروت: دار الحقيقة، [١٩٧٣].
نصار، ناصيف. **الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجية ونقدها**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.
ـــــ. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.
ـــــ. **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**. ط ٢. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤.
ـــــ. **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.
ـــــ. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.
ـــــ. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥. (مكتبة الفكر الاجتماعي)
ـــــ. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.
هلال، علي الدين ونيفين مسعد. **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

ـــــ [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

والي، خميس حزام. **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية مع إشارة إلى تجربة الجزائر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٤)

وقيدي، محمد. **البعد الديمقراطي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

يارد، نازك سابا. **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**. ط ٢. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٢.

دوريـات

أبو زيد، أحمد. «التنوير في العالم العربي: قراءة انثربولوجية.» **عالم الفكر**: السنة ٢٩، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠١.

أحمد، مهيوب غالب. «الإصلاح الديمقراطي العربي بين برامج الداخل ومشاريع الخارج.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٧، العدد ٣١٤، نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

بدر، أحمد محمود. «تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة.» **عالم الفكر**: السنة ٢٩، العدد ٤، نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو ٢٠٠١.

البستاني، بطرس. «تعليم النساء.» **الجنان**: مج ١٣، ١٨٨٢.

ـــــ. «حب الوطن من الإيمان.» **الجنان**: ١٨٧٠

ـــــ. «المدرسة الوطنية.» **الجنان**: ١٨٧٠.

الجنان: مج ١، ١٨٧٠؛ ١٨٧٢، و١٥ نيسان/ أبريل ١٨٧٤.

حرب، علي. «مسألة الحرية.» **عالم الفكر**: السنة ٣٣، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥.

الحلو، كرم. «آخر أعوام القرن: من يحكم العالم.» **الحياة**: ٦/ ٧/ ١٩٩٩.

ـــــ. «أهداف النهضة المتجددة ومأزقها المستمر.» **الحياة**: ٢٠/ ١٠/ ١٩٩٩.

ـــــ. «أوهام القراءة الإيديولوجيّة لفكر النهضة العربية.» **النهار**: ٥/ ١٠/ ١٩٩٦.

ـــــ. «السورية مريانا مراش أول من نشرت أفكارها.» **الحياة**: ٢٩/ ١٠/ ١٩٩٢.

ـــــ. «الليبرالية وأزمة العالم العربي.» **الحياة**: ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٣.

ـــــ. «حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: دور أساسي في حركة التنوير العربية.» **النهار**: ٢٢/ ٩/ ١٩٩٥.

ـــــ. «خلل في الحضارة يهدّد مستقبل الإنسان على الأرض.» **الحياة**: ٢٩/ ٨/ ٢٠٠٢.

ـــــ. «فجوة بين الأغنياء والفقراء في العالم العربي.» **الحياة**: ١٣/ ١١/ ٢٠٠٠.

ـــــ. «لماذا نقد التنوير في عالمنا العربي. . . العقلانية تحديداً.» **الحياة**: ١/ ٣/ ٢٠٠١.
ـــــ. «ما يحدث. . . فاتحة قرن جديد من العنف وإخفاق السلام بين البشر.» **الحياة**: ١/ ٥/ ٢٠٠٣.
ـــــ. «مئة سنة على وفاة جبرائيل دلال في سجنه مسموماً.» **الملحق الأسبوعي** (النهار): ٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٣.
ـــــ. «معنى الانقلاب على فكر النهضة.» **الحياة**: ٢٤/ ٧/ ١٩٩٥.
ـــــ. «من إشكاليات الفكر العربي المؤجلة: العلاقة المأزومة بالغرب والحداثة.» **الحياة**: ٢٢/ ٢/ ٢٠٠٠.
ـــــ. «هاجس الديمقراطية في الفكر العربي بين المفهوم والنموذج والتطبيق.» **الحياة**: ٢٣/ ٩/ ١٩٩٣.
الحمصي، قسطاكي. «فرنسيس المراش.» **مينرفا**: السنة ٣، ١٩٢٥.
دراسات عربية (بيروت): ١٩٩٤.
الدوري، عبد العزيز. «الهوية الثقافية العربية والتحديات.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٢، العدد ٢٤٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩.
الزهرة (بيروت): ١٨٧٠.
زيداني، سعيد. «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٣، العدد ١٣٥، أيار/ مايو ١٩٩٠.
شعراوي، أنطوان. «آل المرّاش والصالونات الأدبية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.» **الضاد** (حلب): العدد ٩، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥.
الشيخ، خليل. «صورة باريس في الأدب العربي الحديث.» **عالم الفكر**: السنة ١٩، العدد ٢، تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨.
الطريق (بيروت): ١٩٩٣.
عصفور، جابر. «الرحلة إلى الآخر في القرن التاسع عشر.» **الحياة**: ١١/ ٢/ ٢٠٠٤.
ـــــ. «الرحلة إلى الآخر - مرآة باريس.» **الحياة**: ١٨/ ٢/ ٢٠٠٤.
ـــــ. «سباق على ريادة.» **الحياة**: ١٧/ ١١/ ٢٠٠٤.
ـــــ. «غابة الحق.» **الحياة**: ٢٠/ ٩/ ٢٠٠٠.
الفكر العربي: ١٩٩٢.
الكواري، علي خليفة. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٨، شباط/ فبراير ١٩٩٣.
لبيب، الطاهر. «التنمية الاجتماعية واتجاهاتها في البلدان العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٢، العدد ٢٥٣، آذار/ مارس ٢٠٠٠.

المراش، فرنسيس. «الأعيان.» **الجنان**: ١٨٧٣.
ـــــ. «الإنسان.» **الجنان**: ١٨٧٤.
ـــــ. «التعصب جرثومة الشقاق.» **المجمع الفاتيكاني**: العدد ١٧، ١٨٧٠.
ـــــ. «تفسير مقال سياحة العقل.» **الجنان**: ١٨٧١.
ـــــ. «التمدن المتوحش.» **الجنان**: ١٨٧٠.
ـــــ. «الجرائد.» **الجنان**: ١٨٧١.
ـــــ. «السلوك.» **الجنان**: ١٨٧١.
ـــــ. «سياحة العقل.» **الجنان**: ١٨٧١.
ـــــ. «العالم البشري.» **الزهرة**: ١٨٧٠.
ـــــ. «في تربية النساء.» **الجنان**: ١٨٧٢.
ـــــ. «القرن التاسع عشر.» **الجنان**: ١٨٧٠.
ـــــ. «الكون العاقل.» **الجنان**: ١٨٧٠.
ـــــ. «المرأة بين الخشونة والتمدن.» **الجنان**: ١٨٧٢
ـــــ. «النور.» **الجنان**: ١٨٧١.
ـــــ. «الوطن.» **الزهرة**: ١٨٧٠.
ـــــ. «يوم باريز.» **الجنان**: ١٨٧٢.
المشرق: السنة ٣، ١٩٠٠؛ السنة ٦، ١٩٠٣؛ السنة ١٥، ١٩١٢؛ السنة ٢٢، ١٩٢٤؛ السنة ٢٣، ١٩٢٥؛ السنة ٣٥، ١٩٣٧؛ السنة ٣٦، ١٩٣٨، والسنة ٣٧، ١٩٣٩.
المصباحي، محمد. «الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي.» **عالم الفكر**: السنة ٣٣، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير – آذار/ مارس ٢٠٠٥.
المقتطف: مج ٣٦، [١٩١٠].
النجاح (بيروت): ١٨٧١.
نفير سورية: ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٨٦٠، و٢٢ نيسان/ أبريل ١٨٦١.
النقيب، خلدون حسن. «الآفاق المستقبلية للفكر الاجتماعي العربي.» **عالم الفكر**: السنة ٣٠، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ٢٠٠٢.
نوح، علي. «الكواكبي: صوت النهضة العصروي في خطاب النهضة.» **المستقبل العربي**: السنة ١٨، العدد ١٩٦، حزيران/ يونيو ١٩٩٥.
الهلال: مج ٥، تموز/ يوليو ١٨٩٧.
هلال، علي الدين. «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي.» تعقيب عبد الخالق عبد الله. **عالم الفكر**: السنة ٢٦، العددان ٣-٤، كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨.

هنا، غانم. «النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير.» **عالم الفكر**: السنة ٢٩، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير-آذار/ مارس ٢٠٠١.

هناندة، ماهر. «مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٥، العدد ٢٨٤، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢.

الوحدة: ١٩٩٢ و١٩٩٣.

نـدوات، مؤتمـرات

حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص. تحرير سلمى الخضراء الجيوسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه. تحرير الطاهر لبيب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠٠١.

الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة. مراجعة وتقديم ناصيف نصار. عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠١. (حوارات في الفكر العربي المعاصر؛ ٣)

مخطوطـات

صوايا، مجيد. «فرنسيس مرّاش الحلبي.» (رسالة مخطوطة، الجامعة اللبنانية، معهد المعلمين العالي، بيروت، ١٩٦٧).

المراش، فرنسيس. «مخطوط لديوان مرآة الحسناء.» (مخطوط موجود في المكتبة المطرانية المارونية في حلب).

٢ ـ الكتـب الأجنبيـة

Abdelnour, Antoine. *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVI^{ème}-XVIII^{ème})*. Beyrouth: Publications de l'Université libanaise, 1982.

Aristotle. *La Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris: Librairie philosophique, 1966.

Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. 2 vols.

Vol. 2: *La Philosophie moderne - Le XVII^{ème} siècle*.

____. ____. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

Vol. 2: *Les Temps modernes - Le Dix-huitième siècle*.

L'Encyclopédie Grolier. [s. l.]: Imprimée aux Etats Unis, 1991.

Encyclopédie Universalis. [Paris: s.n.], 1971.

Haroun, Georges. *Sibli Sumayyil*. Beyrouth: Publications de l'Université libanaise, 1985.

Laurent, Alain. *Les Grands courants du libéralisme*. Paris: A. Colin, 1998. (Synthèse. Philosophie; 54)

Le Libéralisme. Introd., choix de texts, commentaries, vade-mecum et bibliogr. par Mikaël Garandeau. Paris: Flammarion, 1998. (Corpus GF)

Marie, Gaston. *Platon, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. (Les Philosophes; 58)

Montesquieu, Charles de Secondat. *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier; Flammarion, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Paris: Librairie Larousse, 1971.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Livre de poche, 1996.

_____. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Les Rêveries du promeneur solitaire ; suivies de mon portrait ; lettres à Malesherbes ; notes écrites sur des cartes à jouer*. Edition présentée, annotée et commentée par Michel P. Schmitt. [Paris]: Larousse, 1993. (Classiques larousse)

فهـــــرس

ـ أ ـ

ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى: ٢٣
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٢٣، ٢٠٣، ٢١٤، ٢٢١
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٢٣، ٢٠٤
ابن المقفع، عبد الله: ٢٣، ٢٠٣
أبو الطيب المتنبي، أحمد بن الحسين بن الحسن: ٢٣، ٢٠١-٢٠٢
أبو فراس الحمداني، الحارث بن سعيد بن حمدان: ٢٠١
أبو نواس، الحسن بن هانىء: ٢٠١
الارتقاء الاجتماعي: ١٣
الارتقاء السياسي: ١٣
الارتقاء الفكري: ١٣
أرسلان، محمد أمين: ١٢٢
أركون، محمد: ٢٤٨-٢٤٩
الاستبداد السياسي: ٢٨، ٦٤، ٨٨، ٩٨-٩٩، ١٠١، ٢٥٠
إسحق، أديب: ١٤، ١٩، ٢٤، ٣٦، ٥٤، ٨٩، ٢٢٣، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٢
الإسلام: ١٧، ٣٦، ٤٢-٤٣، ٤٧-٤٩، ٦٧، ٨٩، ١٠٩، ١٢٠-١٢١، ١٣١، ١٣٥-١٣٦، ١٤٩، ٢٤١، ٢٤٣-٢٤٤، ٢٤٨، ٢٦٣
الاشتراكية: ٣٧، ١١٠-١١٢، ١١٤، ٢٤٠
إشكالية التمدن: ١٤٧، ١٥٤، ٢٤١
إشكالية الحرية: ١٩، ٨٨
الإصلاح الاجتماعي: ٢٤، ٢٣٨
الإصلاح الإداري: ١٦، ٤١
الإصلاح السياسي: ١٦، ٢٤، ٤١، ٧٩، ٢٣٨
الإصلاح القضائي: ١٦، ٤١
الاضطرابات الطائفية في حلب (١٨٥٠): ١٢٠
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨): ٢٥
الأفغاني، جمال الدين: ١٤، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٩
الإلحاد: ١٥، ٣٦
ألفييري، فيتوريو: ٢٢٤-٢٢٥

الإمبراطورية العثمانية: ٣٦، ٤١-٤٣، ٤٥-٤٦، ٨٩، ٩٦، ١٠١، ١٠٩، ١١١، ١١٩-١٢٠، ١٢٣-١٢٤، ١٨٣-١٨٤، ١٩٠، ١٩٢
أمين، قاسم: ٢٦، ٢٤٣
الانتماء الديني: ١٥، ٦٨
الانتماء القومي: ١٥
الانتماء الوطني: ١٥
أنطون، فرح: ١١، ١٤-١٥، ٢٤-٢٥، ٣٥-٣٦، ٥١، ١١٢، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٣٠-٢٣٥، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٢-٢٤٣، ٢٥٢
الانفتاح على الغرب: ٦٨، ١٤٧

- ب -

باروت، محمد جمال: ١٨٣-١٨٤، ٢١٤-٢١٥
البستاني، بطرس: ١٩-٢٠، ٢٤، ٣٥-٣٦، ٤٤-٤٥، ٨٩، ١١١، ١٢٢-١٢٤، ١٣٧-١٣٨، ١٤٨، ١٥٢، ١٩٨، ٢٠٤-٢٠٥، ٢٢١، ٢٤١-٢٤٣، ٢٥٢
البستاني، سليم: ٣٦، ٤٥، ١٠٨، ٢٤٢-٢٤٣
البطالة: ٣٢
البنك الدولي: ٢٤٧
بوخنر: ٢٤، ٢١٧، ٢٥٧

- ت -

تحجيب المرأة الشرقية: ١٤١
تحجيب النساء: ١٤١
تحرير المرأة: ٦٨، ١٣٩
التدين: ٢٤٨
التعصب الديني: ٢٥، ٥٢، ١١٠، ١١٩، ١٢٨، ٢٤٢
التعصب الطائفي: ٨٧، ٢٤٢
التعصب المذهبي: ٨٧
تعليم المرأة: ٧٠، ٧٨، ١٣٧-١٣٨، ١٤١-١٤٣، ٢٤٣
التفاوت الطبقي: ٨٨
التمدن: ١١، ١٩، ٢١-٢٢، ٢٤، ٢٦، ٤٤، ٥٢، ٥٥، ٥٨، ٦٤، ٧٠-٧٣، ٧٦، ٧٩، ٨١-٨٢، ٨٧-٨٨، ٩٤-٩٦، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، ١٢٦، ١٣٧-١٣٨، ١٤١، ١٤٣-١٤٤، ١٤٧-١٤٨، ١٥٠-١٦٤، ١٦٧، ١٦٩-١٧٣، ١٧٥-١٧٧، ١٨١-١٨٥، ١٨٧-١٩٣، ٢٠٥-٢٠٦، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٣-٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٦٤
تمدن المرأة: ١٤٤
التمييز العنصري: ٩٠
التنظيمات العثمانية: ١٦، ٢٢، ٤١، ٥٣، ١٩٢
التنمية الاجتماعية: ٣٤
التنمية الاقتصادية: ٣٤-٣٥
التنمية الإنسانية: ٣٢، ٢٤٨-٢٥٠
التنمية البشرية: ٣٣، ٢٤٥-٢٤٧، ٢٥١
التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد: ٢٣، ٢٠٣
تورغو: ١٩٩
التونسي، خير الدين: ٢٤٢

ـ ث ـ

ثقافة الاستبداد: ١٣
ثقافة الحرية: ١٣
الثقافة العربية: ٩، ١١، ١٤، ٤٣، ٤٥، ٦٧، ١١١، ١٤٩
ثقافة الغرب: ٦٣، ١١١، ١٢٠، ١٤٨، ٢٢٨
الثقافة الفرنسية: ١٧٣
الثقافة اللاهوتية: ٢١٩
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٥٢، ١٠٨، ١٩٨، ٢٢٨

ـ ج ـ

الجابري، محمد عابد: ٣٥-٣٦
جبران، جبران خليل: ١١، ٢٤، ٢٦، ٢٢٣، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤٢
الجمعية الشرقية: ٤٣
الجمعية العلمية السورية: ٤٣، ١٢٢

ـ ح ـ

حاتم، بولس: ٥٧، ٢١٩
الحرب الأهلية الأمريكية: ٧٨، ١٣١-١٣٢، ١٣٤
الحريات الاجتماعية: ٢٠، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ١٠٨-١٠٩، ١١٢، ٢٣٠
الحريات الاقتصادية: ٦٨
الحريات الدينية: ٢٠، ٨٨، ٩٠، ١١٩، ٢٣٤
الحريات السياسية: ١٩، ٥٢، ٦٨، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٤-٩٥، ١٠١، ١٠٧، ١٧٩، ٢٠٦، ٢٤٥
الحريات الفكرية: ١٠٧، ١٤٣، ٢٢٦
الحرية الأدبية: ٢٠، ٢٤، ٩٠، ٩٤-٩٥، ١٠٦، ١٣٢، ١٣٤-١٣٥، ١٥٧، ١٧١، ٢٠٩، ٢٢٢، ٢٣٩
الحرية الإنسانية: ٥٢، ٦٣-٦٤، ٦٩-٧١، ٨٧، ٨٩-٩٠، ٩٥، ١٦١، ١٦٣، ١٦٩-١٧١، ٢١٩
حرية التعبير: ١٩، ٣٢، ٣٥، ١٠٦، ١٠٨
حرية التفكير: ٧٥
حرية التمدن: ١٨٢
حرية الرأي: ١٩، ٣٢، ٣٥، ٦٦، ١٠٦، ١٠٨، ٢٠٥
حرية الصحافة: ٥٢
الحرية الطبيعية: ١٩، ٨٨، ٩٠-٩٤، ٢١٤، ٢٥١
حرية المرأة: ٢٠، ٢٤، ٥٢، ٨٠، ٢٣٨
الحريري، محمد القاسم بن علي: ٢٠٣
حسون، رزق الله: ١٧، ٤٤، ٥١، ٥٤، ٨٩، ١٠٠
الحضارة الغربية: ٢٠-٢١، ١٥١-١٥٢، ١٧٢، ١٨١، ١٨٦، ٢٤١، ٢٤٤
حق التعبير: ١٨، ٦٨، ١٠٦
حق الحرية: ٦٨، ٩٥-٩٦، ١٥٧، ٢٠٨
الحق الطبيعي: ٢٤-٢٥، ٩٥، ٢٢٢، ٢٣٩
الحق في الاعتقاد: ١٨، ٦٨
الحق في التفكير: ١٨، ٦٨
حق المرأة في التعلم: ١٣٩

حقوق الإنسان: ١٣، ٢١-٢٢، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٦٥، ١٥٧، ٢٤٥، ٢٥٠
الحقوق السياسية: ٣٥، ١٠٨، ١١٨، ١٣٩، ٢٥٢
الحقوق المدنية: ٣٥
حقوق المرأة: ١٣، ٢٦، ٨٧، ٢٤٥
حقوق المواطن: ٢٢
الحلو، فرج الله: ١٠
حملة نابوليون على مصر (١٧٩٨): ١٤٧
حوراني، ألبرت: ٢١٧

- خ -

خط كلخانة (١٨٣٩): ٤٢، ١٢١، ١٢٤
خط همايون: ٤٢، ١٢٠
الخوري، خليل: ٢٣، ٤٣-٤٤، ٢٠٢

- د -

داروين، تشارلز: ٢٤، ٢٦، ٢٩، ١١٠، ١٩٩-٢٠٠، ٢١٦-٢١٧، ٢٤٤، ٢٥٧-٢٥٨
الداروينية: ١١٠، ١٩٩، ٢١٧
الدبس، يوسف: ٦١
الدلال، جبرائيل: ١٩، ٢٣، ٥١، ٨٩، ١٠٠، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٤٢
الدلال، ميخائيل (الأب): ٥٢، ٦٠
الدلال، نصر الله: ١٧، ٥١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٤٣
دوكلو: ١٩٩
ديدرو: ١٩٨
ديفو: ١٩٨
ديمتريوس الإنطاكي (مطران حلب): ٢١٩
الديمقراطية: ٢٦، ٣١-٣٤، ٢٤٦

- ر -

الرابطة الوطنية: ٥٢، ٦٨، ١٢٤، ١٥٤، ١٥٧، ١٧٩، ٢٠٦، ٢٤٢
رشيد باشا (الصدرالأعظم): ١٢١
رضا، محمد رشيد: ١٣٦، ٢٣٩
الرق: ٢٠، ١٣١-١٣٦، ٢٣٩
الرمزية: ١٤، ٢٨، ٩٦-٩٧، ١٦٣، ٢١٠، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٥١
الرواية العربية المعاصرة: ١١
روسو، جان جاك: ٢٤-٢٥، ٦٥، ١٠٣، ١١٠، ١٩٨، ٢٠٧-٢١١، ٢١٣-٢١٦، ٢٢١-٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٩-٢٤٠
الريحاني، أمين: ١١، ٢٣٨

- ز -

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: ٢٠٣
زهير بن أبي سلمى: ٢٣، ٢٠٢
الزواج القسري: ٨٠، ١٤٠، ٢٣٦-٢٣٧
زيدان، جرجي: ١٥، ١٧، ٥٥، ٦٠، ٢٣٩

- س -

سان سيمون: ١٩٩
ستيوارت مل، جون: ٦٥
سركيس، خليل: ٤٣

سليمان النحوي: ٥١
السموأل: ٢٣، ٢٠١
سميث، آدم: ٦٥

ـ ش ـ

الشدياق، أحمد فارس: ١٠، ٢٠، ٢٣-٢٤، ٢٩، ٣٦-٣٧، ٤٤-٤٥، ١٠٨، ١١١، ١٣٥، ١٤٨، ١٥١-١٥٢، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٤-٢٠٥، ٢٣٩-٢٤٣، ٢٥٢
شرابي، هشام: ١١٠، ٢٠٧
الشعر السياسي: ٩٦
شيخو، لويس (الأب): ٤٩، ٥٣، ٦٠

ـ ص ـ

الصائغ، نيقولاوس (الأب): ٢٠٢
الصراع الطبقي: ٢٥٢
الصقال، أنطون: ٥١، ٢٠٢
الصقال، ميخائيل: ٥٢
الصلح، عماد: ٣٧
صوايا، مجيد: ٣٨، ٥٦، ٦١

ـ ض ـ

ضاهر، عادل: ٢٤٩
ضرب المرأة: ٢٠، ١٤٠

ـ ط ـ

الطائفية: ١٧، ٢٥، ٣٥، ٤٩-٥٠، ٥٢، ٥٦، ٧٨-٧٩، ٨٧، ١١٩-١٢٠، ١٢٢-١٢٣، ١٢٧-١٢٨، ١٣١، ١٥٧، ١٧٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٥٢
الطباعة العربية: ١٧، ٤٨-٤٩
طرابلسي، فواز: ٣٧
طرازي، فيليب دي: ١٧، ٥٥، ٦٠
طرفة بن العبد: ٢٣، ٢٠١-٢٠٢
الطهطاوي، رفاعة رافع: ١٠، ١٤، ٢٠، ٢٣-٢٤، ١٢٤، ١٤٨-١٥٠، ١٩٨، ٢٠٤-٢٠٥، ٢٤١-٢٤٤
طومسون، وليم: ٤٣

ـ ع ـ

عبد العزيز (السلطان العثماني): ١٨٣، ١٩٢
عبد المجيد بن محمود الثاني (السلطان العثماني): ٤٢
عبده، محمد: ١٤، ١٣٥، ٢٣٩، ٢٤٩
عبود، مارون: ١٧، ٤٨، ٥١، ٢٠٠
العبودية: ١٩، ٦٧، ٧٠، ٧٢-٧٣، ٩٠-٩١، ٩٤-٩٦، ١٣٢-١٣٥، ١٥٧، ١٦١، ١٦٣، ١٧٠-١٧١، ١٨٠، ١٨٣-١٨٤، ١٨٨، ١٩٠-١٩١، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٥١
العبودية الأدبية: ١٣٢
العثمانيون الجدد: ١٦، ٤٤، ١٢٥، ١٨٤
العدالة الاجتماعية: ٢٤، ٣٥، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٤٣
العدالة السياسية: ٢٤، ٢٣٧-٢٣٨، ٢٤٣
العصبيات الطائفية: ٣٥

العصبيات العشائرية: ٣٥
العصبيات القبلية: ٣٥
عصفور، جابر: ٢٣، ١٩٨-١٩٩، ٢٠٣
العظمة، عزيز: ٣٦-٣٧
العقد الاجتماعي: ٢٢، ٢٤، ٦٥-٦٦، ١٠٣، ٢٠٧، ٢١٤-٢١٥، ٢٢١
العقلانية: ٢١-٢٢، ٦٧، ٧٠، ٨٧، ١٣٠، ١٦٤، ١٧٠، ١٧٩، ١٨١، ٢٤١
العلمانية: ١٤، ٣٣، ٣٥-٣٦، ١٢٨، ٢٤٨
الفكر الليبرالي: ١٠-١١، ١٤، ١٩، ٣١، ٣٤، ٣٧، ٤١، ٦٨، ٨٧-٨٨، ١٩٧، ٢٠٥، ٢١٥، ٢٢١، ٢٣٩، ٢٤٥
الفكر الليبرالي العربي: ٣٧، ٦٨، ٢٣٩
فلسفة التمدن: ٢٤، ٢٣٨
فن الطباعة العربية: ٤٨
فولتير: ٦٥، ١١٠، ١٩٨-١٩٩، ٢٠٧

- ق -

قسطاكي الحمصي: ١٧، ٥٢، ٥٥، ٥٨-٦٠
القومية العربية: ١٥، ٣٦

العنصرية: ٨٧، ٩٦، ١٣١
العنف الاجتماعي: ٢٤٧
العنف السياسي: ٢٤٧
العنف المنزلي: ٢٤٦
عورا، ميخائيل: ٥٤
العولمة الرأسمالية: ١٠

ـ غ ـ

الغزي، كامل: ٤٧، ٥٢
غليون، برهان: ٣٤

ـ ف ـ

فتنة ١٨٦٠ الطائفية: ١٢٠، ١٢٧
فرحات، جرمانوس (المطران): ١٧، ٥٠-٥١
الفكر العربي الحديث: ٢٤-٢٥، ٣٧، ٦٧، ٩٠، ١٠١، ١١١-١١٢، ١١٤، ١٩٧، ٢٠٦-٢٠٧، ٢٢٣، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٥٧

ـ ك ـ

كرم، أنطون غطاس: ١٥
كعب بن زهير: ٢٠١
الكلية السورية الإنجيلية: ٤٤، ٢١٧
الكواكبي، عبد الرحمن: ١٤، ١٧، ١٩، ٢٤، ٥٢، ٨٩، ١٠٠، ١١١-١١٢، ٢٢٣-٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤٢-٢٤٣، ٢٤٩
كومونة باريس (١٨٧١): ٢٢، ٣٧، ١١١، ١٩٢، ٢٥٢
كونت، أوغست: ١١٠
كوندورسيه: ١٩٩، ٢٢٤
الكيالي، سامي: ٣٧، ٥٦، ٦٠، ١١٧، ٢٠٠، ٢١٦

ـ ل ـ

اللاعقلانية: ٢١، ٦٨، ١٦٤
اللامساواة السياسية: ١١٥

لبيب، الطاهر: ١٧٣
اللغة العربية: ١٥-١٧، ٣٣، ٤٤، ٤٨، ٥٥، ٦٧، ١٠٩، ٢٤٢
لوك، جون: ٦٥
الليبرالية: ١٠، ١٧، ٢٢، ٢٦-٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٧، ٤٥، ٥٣-٥٤، ٦٤-٦٧، ٦٩-٧٠، ٧٥، ٧٧-٨٠، ٨٧، ١٠٣، ١٠٧، ١١٤، ١٧١-١٧٢، ١٩٩، ٢٠٥-٢٠٧، ٢٢٥، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٧
الليبرالية الاقتصادية: ٦٥
ليفين، ز. ل.: ٣٦، ٤٢، ١١٧، ١٣٦، ٢١٧
المساواة الاجتماعية: ٧٥، ١٠٩، ١١٥-١١٧، ٢٠٧
المساواة أمام القانون: ٦٨، ٢٠٥
المساواة الإنسانية: ٨٧، ٢٢٢
المساواة الحقوقية: ١١٥
المساواة السياسية: ٣٣، ٨٧، ١٠٨-١١٠، ٢٤٠
المساواة في حق الحياة: ٢٠٨
مساواة المرأة بالرجل: ١٤٣
المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية: ٦٨
مشكلة الحرية: ١٠، ١٩، ٣٤، ٨٨، ٩٠

- م -

مارتينو، ألفرد: ٤٥
ماركس، كارل: ١١٢، ١٩٢
مبارك، علي: ١٤، ٢٤١
مبدأ الحرية الفردية: ٦٥
مبدأ الرق: ١٣٦
مبدأ فصل السلطات: ٢٤، ٢١٦
مبدأ المساواة: ٤٢، ٧٣
المجتمع المدني: ٣١، ٣٥، ٦٥
محافظة، علي: ٣٦، ٢١٧
مدرسة تره سنتا: ٥٠
المدرسة المارونية للذكور: ٥٠
المدنية الغربية: ٦٧، ١٤٨
المرأة الجاهلة: ٧٨
المرأة العالمة: ٧٨
المرأة العربية: ٢٨، ٣٥، ١٣٦، ٢٥٠
المطبعة الأدبية: ٤٣
مطبعة بلفني: ٤٩
المطبعة السورية: ٤٣
المطبعة العزيزية: ٤٩
المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: ٤٣
المطبعة المارونية: ٤٩-٥٠
مطبعة المعارف: ٤٣
المعري، أبو العلاء: ٢٠٢
مفهوم التمدن: ١٤٧، ١٥٣-١٥٤، ٢٠٥، ٢٤١
الملكية الخاصة: ٦٥، ١٠٤، ١١١، ٢١٤
المواطنة: ٣٦، ٦٥، ٦٨، ١٠٨
موسى، منير: ٢١٧، ٢٥٨
مونتسكيو: ٢٤، ١١٠، ٢٠٧، ٢١٥-٢١٦، ٢٢٢

ـ ن ـ

النابغة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني: ٢٠٢
نصار، ناصيف: ١٣، ٦٥، ١٩٩، ٢٤٩
نظام الملل العثماني: ٤٧، ١٢٨
النهضة العربية الحديثة: ١٧، ٨٨-٨٩، ١٠٣، ١٠٥، ١١٠، ١١٨، ١٣١، ١٣٥، ١٤٨، ٢٢٣، ٢٣٨، ٢٤١

ـ هـ ـ

هيوم، ديفيد: ٦٥

ـ و ـ

وأد الإناث: ٢٤٦
الوحدة الإيطالية: ٧٨
ورتبات، يوحنا: ١٨، ٥٨

ـ ي ـ

يارد، نازك سابا: ٢٣، ١٦٦، ١٩٨-٢٠٠، ٢١٦
اليازجي، ناصيف: ٢٣، ٣٦، ٤٥، ٥٩، ٢٠٣